

A Filosofia das Formas Simbólicas



Ernst Cassirer (1874-1945) – Filósofo germânico do neokantismo, nascido em Breslau, Alemanha, hoje Wroclaw, Polônia, cujos estudos sobre a linguagem deram origem às mais modernas teorias da hermenêutica e a diversos estruturalismos. Estudou em Berlim, Leipzig, Heidelberg e Marburg. Foi professor de filosofia em Hamburgo (1919) e reitor da Universidade de Hamburgo (1930), cargo a que renunciou depois da ascensão de Hitler. Exilou-se sucessivamente na Inglaterra (1933-35), Suécia (1935-41) e nos Estados Unidos. Partindo dos problemas da teoria do conhecimento, que seriam o núcleo do neokantismo, ampliou o foco temático em direção a uma crítica da cultura. Na linha substitutiva do conceito de substância pelo de função, publicou a famosa *Die Philosophie des symbolischen Formen* (1923-29), que, juntamente com *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), constitui o auge de sua obra.

Ernst Cassirer

**A Filosofia das
Formas Simbólicas**

**SEGUNDA PARTE
O Pensamento Mítico**

Tradução
CLÁUDIA CAVALCANTI
Revisão técnica e da tradução
MOACYR AYRES NOVAES FILHO

Martins Fontes

São Paulo 2004

*Esta obra foi publicada originalmente em alemão com o título
DIE PHILOSOPHIE DES SYMBOLISCHEN FORMEN – DAS
MYTHISCHE DENKEN.*

Copyright © Yale University Press.

Copyright © 2004, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,

São Paulo, para a presente edição.

1ª edição

março de 2004

Tradução

CLÁUDIA CAVALCANTI

Revisão técnica e da tradução

Moacyr Ayres Novaes Filho

Acompanhamento editorial

Luzia Aparecida dos Santos

Revisões gráficas

Sandra Regina de Souza

Renato da Rocha Carlos

Dinarte Zorzanelli da Silva

Produção gráfica

Geraldo Alves

Paginação/Fotolitos

Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Cassirer, Ernst, 1874-1945.

A filosofia das formas simbólicas : segunda parte : O pensamento mítico / Ernst Cassirer ; tradução Cláudia Cavalcanti ; revisão técnica e da tradução Moacyr Ayres Novaes Filho. – São Paulo : Martins Fontes, 2004. – (Tópicos)

Título original: Die Philosophie Des Symbolischen Formen – Das Mythische Denken.

Bibliografia.

ISBN 85-336-1965-0

1. Filosofia alemã 2. Mito – Filosofia 3. Mitologia 4. Simbolismo I. Título. II. Título: O pensamento mítico. III. Série.

04-1409

CDD-121.3

Índices para catálogo sistemático:

1. Mito : Epistemologia : Filosofia 121.3

*Todos os direitos desta edição para a língua portuguesa reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.*

Rua Conselheiro Ramalho, 330/340 01325-000 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6867

e-mail: info@martinsfontes.com.br http://www.martinsfontes.com.br

À
memória de
Paul Natorp

ÍNDICE

<i>Prefácio</i>	1
<i>Introdução</i>	
O problema de uma “filosofia da mitologia”	11

PRIMEIRA PARTE

O MITO COMO FORMA DE PENSAMENTO

CAPÍTULO I. <i>Caráter e orientação fundamental da consciência de objeto mítica</i>	61
CAPÍTULO II. <i>Categorias singulares do pensamento mítico</i>	115

SEGUNDA PARTE

O MITO COMO FORMA DE INTUIÇÃO – CONSTRUÇÃO E ARTICULAÇÃO DO MUNDO ESPAÇO-TEMPORAL NA CONSCIÊNCIA MÍTICA

CAPÍTULO I. <i>A oposição fundamental.</i>	135
--	-----

CAPÍTULO II. <i>Traços fundamentais de uma doutrina das formas do mito – Espaço, tempo e número</i>	151
1. A articulação do espaço na consciência mítica	151
2. Espaço e luz. O problema da “orientação”	168
3. O conceito mítico de tempo	186
4. A configuração do tempo na consciência mítica e religiosa	209
5. O número mítico e o sistema dos “números sagrados”	244

TERCEIRA PARTE

O MITO COMO FORMA DE VIDA – DESCOBERTA E DETERMINAÇÃO DA REALIDADE SUBJETIVA NA CONSCIÊNCIA MÍTICA

CAPÍTULO I. <i>O eu e a alma</i>	265
CAPÍTULO II. <i>A formação do sentimento-de-si a partir do sentimento mítico da unidade e da vida</i>	297
1. A comunidade do vivo e a formação mítica de classes – O totemismo	297
2. O conceito de personalidade e os deuses pessoais – As fases do conceito mítico do eu	336
CAPÍTULO III. <i>Culto e sacrifício</i>	367

QUARTA PARTE

A DIALÉTICA DA CONSCIÊNCIA MÍTICA	389
---	-----

PREFÁCIO

Uma “crítica da consciência mítica”, no sentido em que tenta realizá-la este segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*, deve parecer não apenas uma ousadia, mas até mesmo um paradoxo, em vista do atual nível da filosofia crítica e científica. Pois, desde Kant, o termo “crítica” pressupõe que existe um *Faktum* ao qual se dirige a questão filosófica – um *Faktum* que em sua significação e validade próprias não é criado, mas encontrado pela filosofia, para então serem investigadas as “suas condições de possibilidade”. Mas será o mundo do mito um tal *Faktum*, de alguma maneira comparável ao mundo do conhecimento teórico, ao mundo da arte ou da consciência moral? Ou não pertenceria esse mundo, desde o início, ao domínio da aparência – aquela aparência da qual a filosofia, como doutrina da essência, deve distanciar-se e não mergulhar nela, mas, ao contrário, separar-se dela de modo cada vez mais claro e nítido? De fato, toda a história da filosofia científica pode ser considerada uma única luta contínua por essa separação e libertação. Quanto mais mudam as formas dessa luta, segundo o grau alcançado

da consciência-de-si teórica, tanto mais claras e nítidas aparecerão sua orientação fundamental e sua tendência geral. E é sobretudo no idealismo filosófico que essa oposição adquire toda a sua nitidez. No momento em que esse idealismo atinge o seu próprio conceito, em que a idéia de *ser* se lhe torna consciente como seu problema fundamental e primordial, o mundo do mito passa ao domínio do não-ser. Desde há muito a sentença de Parmênides está afixada, como sinal de advertência, à frente desse domínio, proibindo ao pensamento puro todo contato e relação com o não-ser: ἄλλὰ σὺ τησδ' ἄφ' οδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. É como se a filosofia, que com respeito ao mundo da percepção empírica há muito deixou para atrás tal advertência, a tivesse mantido imutável com respeito ao mundo do mito. O mundo do mito pelo menos parecia definitivamente superado e esquecido, desde que o pensamento conquistou seu próprio reino e sua própria autolegalidade. Desde que, no início do século passado, o Romantismo redescobriu esse mundo submerso e desde que Schelling tentou dar-lhe sua posição fixa dentro do sistema da filosofia, pareceu claramente que ali se dera uma mudança. Mas o reavivado interesse pelo mito e pelas questões fundamentais da mitologia comparada beneficiou muito mais a pesquisa de sua *matéria* do que a análise filosófica de sua *forma*. Graças ao trabalho realizado nesse domínio pela ciência sistemática da religião, pela história das religiões e pela etnologia, essa matéria está à nossa disposição em grande abundância. Hoje, porém, o problema sistemático da *unidade* desse material múltiplo e heterogêneo ou simplesmente não é mais discutido ou, se for, então se tenta solucioná-lo exclusivamente com os métodos da psicologia genética e da etnopsicologia geral. O mito é considerado “compreendi-

do" quando se consegue tornar sua origem inteligível a partir de determinadas disposições fundamentais da "natureza humana" e indicar as regras psicológicas que ele segue, em seu desdobramento, a partir desse embrião originário. Se a lógica, a ética, a estética, sempre em sua independência sistemática, se afirmaram contra uma tal forma de explicação e derivação, toda vez que isso foi tentado também a seu respeito, isto aconteceu porque todas elas puderam invocar e apoiar-se num princípio autônomo de validade "objetiva", que se opunha a toda solução psicológica. O mito, ao contrário, a quem parece faltar essa espécie de apoio, pareceu então entregue e abandonado, de uma vez por todas, não apenas à psicologia, mas também ao psicologismo. O exame de suas condições de surgimento parecia aqui equivaler à negação de um estatuto autônomo. Entender seu conteúdo parecia não poder significar outra coisa senão comprovar sua nulidade objetiva, descobrir a ilusão universal (mas não obstante completamente "subjetiva"), a quem ele deve sua existência.

Contudo, esse "ilusionismo", tal como sempre volta a se revelar não apenas na doutrina da representação mítica, mas também em tentativas de fundamentação da estética e da doutrina da arte, esse ilusionismo encerra em si um grande problema e um grande perigo, tão logo seja considerado do ponto de vista do *sistema* das formas de expressão espirituais. Pois, se o conjunto dessas formas realmente constitui uma unidade sistemática, isto quer dizer que o destino de uma está estreitamente ligado ao da outra. Toda negação que atinja uma delas deve, com isso, estender-se mediata ou imediatamente às outras – toda aniquilação de um único membro ameaça o conjunto, à medida que este não seja pensado como um mero agregado, mas como uma unidade espiritual-orgânica. E

que o mito, nesse conjunto e para esse conjunto, possui uma significação decisiva, torna-se imediatamente patente quando divisamos a gênese das formas fundamentais da cultura espiritual a partir da consciência mítica. Nenhuma dessas formas possui a princípio um ser autônomo e uma configuração própria claramente delimitada. Cada uma delas nos aparece, por assim dizer, disfarçada e encoberta sob uma forma qualquer do mito. Em quase todos os domínios do “espírito objetivo” se pode apontar essa fusão, essa unidade concreta que ele originalmente forma com o espírito mítico. As criações da arte, assim como as do conhecimento, os conteúdos da moralidade, do direito, da linguagem, da técnica – todos remetem aqui à mesma relação fundamental. A questão sobre a “origem da linguagem” está indissolivelmente entrelaçada à da “origem do mito” – as duas só podem ser formuladas se unidas e em relação recíproca uma com a outra. O problema dos primórdios da arte, dos primórdios da escrita, dos primórdios do direito e da ciência nos reenvia, na mesma proporção, a uma etapa em que todos ainda repousam na unidade imediata e indiferenciada da consciência mítica. Os conceitos teóricos fundamentais do conhecimento, os conceitos de espaço, tempo e número, ou os conceitos jurídicos e sociais, como por exemplo o conceito de propriedade, assim como também as construções da economia, da arte e da técnica só paulatinamente desprendem-se desse invólucro e confinamento. E essa conexão genética não será compreendida em sua significação e profundidade autênticas enquanto for considerada e aceita como *meramente* genética. Como em geral na vida do espírito, aqui também o vir-a-ser remonta a um ser, sem o qual não se pode concebê-lo, nem reconhecê-lo em sua “verdade” própria. É a própria psicologia que, em sua for-

ma científica moderna, anuncia essa conexão; pois se faz cada vez mais nitidamente válida a idéia de que os problemas genéticos nunca podem encontrar sua solução puramente por si, mas apenas em ligação íntima e em relação permanente com os “problemas estruturais”. O surgimento das figuras [*Gebilde*] singulares e específicas do espírito, a partir da generalidade e indiferença da consciência mítica, não pode ser verdadeiramente entendido se a própria fonte primordial permanecer um enigma incompreendido – se, em vez de nele ser reconhecida uma forma própria da *formação* espiritual, ele for visto somente como um caos amorfo.

Considerado dessa maneira, o problema do mito cresce para além de toda estreiteza psicológica ou psicológica, de maneira que se integre ao círculo geral de problemas denominado por Hegel de “fenomenologia do espírito”. Já mediante a própria formulação e determinação de seu conceito por Hegel, pode-se concluir que o mito está numa relação íntima e necessária com a tarefa universal da fenomenologia do espírito. “O espírito que se sabe desenvolvido assim como espírito” – diz o prefácio da *Fenomenologia* – “é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento. (...) O começo da filosofia faz a pressuposição ou a exigência de que a consciência se encontre nesse elemento. Mas esse elemento só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de vir-a-ser. É a pura espiritualidade, como o universal, que tem o modo da imediatez simples. (...) A ciência, por seu lado, exige da consciência-de-si que se tenha elevado a esse éter, para que possa viver nela e por ela. Em contrapartida, o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista,

e que o mostre dentro dele mesmo. (...) Para a ciência, o ponto de vista da consciência – saber das coisas objetivas em oposição a si mesma, e a si mesma em oposição a elas, vale como *Outro*. (...) Para a consciência, ao contrário, o elemento da ciência é um Longe além, em que já não se possui a si mesma. Cada aspecto desses aparenta, para o outro, ser o inverso da verdade. (...) A ciência, seja o que for em si mesma, para a consciência-de-si imediata se apresenta como um inverso em relação a ela. Ou seja, já que a consciência imediata tem o princípio de sua efetividade na certeza de si mesma, a ciência, tendo fora de si esse princípio, traz a forma da inefetividade. Deve, portanto, unir consigo esse elemento, ou melhor, mostrar que lhe pertence e como. Na falta de tal efetividade, a ciência é apenas o conteúdo, como o Em-si, o fim que ainda é só interior, não como espírito, mas somente como substância espiritual. Esse Em-si deve exteriorizar-se e vir-a-ser para-si mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo. (...) O saber, como é inicialmente – ou o *espírito imediato* –, é algo carente de espírito: a *consciência sensível*. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalçar através de um longo caminho.”* Essas passagens, nas quais Hegel caracteriza a relação da “ciência” com a consciência sensível, são válidas, em toda sua amplitude e acuidade, para a relação do conhecimento com a consciência mítica. Pois o ponto de partida autêntico para todo vir-a-ser da ciência, seu começo no imediato, encontra-se menos na esfera do sensível do que na esfera da intuição mítica. O que se tem

* Hegel, *Fenomenologia do espírito*, tradução de Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1992; prefácio, pp. 34-5. (N. da T.)

por hábito chamar de consciência sensível, a existência de um “mundo da percepção” que se divide em esferas da percepção nitidamente separadas, nos “elementos” sensíveis da cor, do som, etc., isso mesmo já é o produto de uma abstração, uma elaboração teórica do “dado”. Antes que a consciência-de-si se eleve até essa abstração, ela está e vive nas criações da consciência mítica – em um mundo não tanto de “coisas” e suas “propriedades”, mas, sim, de potências e forças míticas, de figuras demoníacas e divinas. Se é daí, de acordo com a exigência de Hegel, que a “ciência” deverá estender a escada à consciência natural, que conduz a ela mesma, então essa escada deverá ser colocada um degrau abaixo. O exame do “vir-a-ser” da ciência – compreendido no sentido ideal, não no sentido temporal – só se completa quando indica seu surgimento e elaboração a partir da esfera da imediatez mítica e torna conhecida a direção bem como a lei desse movimento.

E aqui não se trata meramente de uma exigência da sistemática filosófica, mas de uma exigência do próprio conhecimento. Pois o conhecimento não se torna senhor do mito, na medida em que simplesmente o expulsa de seus limites. Para o conhecimento, o importante é que só pode dominar verdadeiramente o que antes compreendeu em seu conteúdo próprio e de acordo com a sua essência específica. Enquanto esse trabalho espiritual não for completado, sempre voltará a irromper a luta que o conhecimento teórico acreditou haver vencido para sempre. O conhecimento agora volta a encontrar em seu próprio meio o adversário que aparentemente vencera em definitivo. Justamente a doutrina do conhecimento do “positivismo” oferece para esse estado de coisas uma prova clara. Separar o puramente factual, o factualmente

dado, de todos os ingredientes “subjetivos” do espírito mítico ou do espírito metafísico, constitui aqui a autêntica meta da investigação. A ciência só atinge sua forma própria na medida em que expurga todos os componentes míticos e metafísicos. Contudo, justamente a evolução da doutrina de Comte mostra que precisamente os momentos e motivos que ela acreditou ter atravessado já em seu início, nela continuam vivos e atuantes. O próprio sistema de Comte, que começou desterrando tudo o que era mítico para os primórdios e para a pré-história da ciência, culmina numa superestrutura mítico-religiosa. E o resultado é que entre a consciência do conhecimento teórico e a consciência mítica não há nenhum hiato, nenhuma cisão *temporal* nítida – no sentido da “lei dos três estados” de Comte – separando uma da outra. A ciência conserva desde há muito uma antiquíssima herança mítica, à qual apenas imprime uma outra forma. Para a ciência natural teórica, basta lembrar aqui as lutas seculares e ainda hoje inacabadas, travadas para liberar o conceito de força de todos os componentes míticos e para transformá-lo num puro conceito funcional. E aqui não se trata somente de uma oposição que sempre volta a irromper ao se estabelecer o *conteúdo* de conceitos fundamentais singulares, mas de um conflito que afeta profundamente a própria forma do conhecimento teórico. Dentro dessa forma, alcançou-se muito pouco de uma delimitação verdadeiramente nítida do mito diante do *lógos*, e isto é o que prova, melhor do que todo o resto, a circunstância de que o mito, também no domínio da pura *doutrina do método*, volta a reivindicar direitos de nacionalidade e cidadania. Hoje afirma-se abertamente que entre mito e *história* não se pode fazer nenhuma clara separação lógica e que, ao contrário, toda compreensão histórica está

impregnada de elementos genuinamente míticos, e está necessariamente ligada a eles. Se essa tese está correta, então com isso não somente a própria história, mas todo o sistema das ciências do espírito, que repousa nela como em um de seus fundamentos, estaria privado do domínio da ciência e entregue ao do mito. Tais invasões e intromissões do mito no âmbito da ciência só podem ser repudiadas com sucesso, se antes ele for reconhecido dentro de seu próprio campo, segundo o que ele é e pode espiritualmente. Sua genuína suplantação deve basear-se em seu conhecimento e reconhecimento: somente através da análise de sua estrutura espiritual pode-se determinar, por um lado, seu sentido próprio e, por outro, seu limite.

No decorrer da investigação, quanto mais nitidamente se definiu, para mim, essa tarefa geral, tanto mais claramente senti as dificuldades apresentadas para sua realização. Ainda menos que para os problemas da filosofia da linguagem (tratados na Primeira Parte) não havia aqui um caminho seguramente preparado, nem mesmo bem demarcado. Se, para a linguagem, a investigação sistemática, quando não em seu conteúdo, mas em seu método, pôde vincular-se às investigações fundamentais de Wilhelm von Humboldt, no domínio do pensamento mítico faltou tal espécie de “fio condutor” metódico. A abundância de material que a pesquisa das últimas décadas trouxe à luz não proporcionou aqui uma compensação: pelo contrário, ela fez com que aparecesse com ainda maior nitidez a carência de inquirição sistemática da “forma interna” do mítico. A presente investigação espera ter trilhado um caminho pelo qual esse conhecimento se deixe aproximar – mas estou longe de acreditar que ela realmente percorreu todo esse caminho. O que ela contém não quer absolutamente ser uma conclusão, mas pura e simplesmente um primeiro começo. Somente quando a

problematização aqui tentada for aceita e continuada, não apenas pela filosofia sistemática, mas também pelas disciplinas científicas singulares, especialmente a história das religiões e a etnologia, pode-se esperar que a meta original dessa investigação realmente seja alcançada num trabalho de avanços incessantes.

Os esboços e trabalhos preliminares para este volume já estavam avançados quando, em razão de minha nomeação para Hamburgo, travei contato mais próximo com a Biblioteca de Warburg. Ali encontrei, no domínio da pesquisa mitológica e da história geral das religiões, não apenas um material rico, quase incomparável pela sua abundância e singularidade – mas esse material, em sua organização e classificação, no cunho espiritual impresso por Warburg, parecia referido a um problema unitário e central que se ligava estreitamente ao problema fundamental de meu próprio trabalho. Essa concordância estimulou-me ainda mais a continuar pelo caminho já começado – parecia que isso atestava que a tarefa sistemática, que este livro dera a si mesmo, se relaciona internamente com tendências e exigências oriundas do trabalho concreto das próprias ciências do espírito e do esforço pela sua fundamentação e aprofundamento históricos. Enquanto utilizei a Biblioteca de Warburg, Fritz Saxl revelou-se um guia sempre solícito e competente. Sou consciente de que sem a sua ajuda ativa e sem a viva participação pessoal, desde o início prestada por ele ao meu trabalho, muitas dificuldades para obter e penetrar o material mal poderiam ter sido superadas. Este livro não pode iniciar-se sem que eu, também aqui, expresse a ele meu mais sincero agradecimento.

Hamburgo, dezembro de 1924

ERNST CASSIRER

INTRODUÇÃO

O PROBLEMA DE UMA
“FILOSOFIA DA MITOLOGIA”

I

A investigação filosófica dos *conteúdos* da consciência mítica e as tentativas de uma compreensão e interpretação teóricas desses conteúdos remontam aos primórdios da filosofia científica. A filosofia voltou-se para o mito e suas produções antes de se voltar para os outros grandes domínios da cultura. Isso é histórica e sistematicamente compreensível, pois só no enfrentamento com o pensamento mítico a filosofia conseguiu chegar à compreensão precisa de seu próprio conceito e à consciência clara de sua própria tarefa. Onde quer que procure constituir-se como consideração e explicação teórica do mundo, a filosofia se vê confrontada, não tanto com a realidade imediata do fenômeno, mas sim com a concepção e transformação míticas dessa realidade. Ela não encontra a “natureza” naquela configuração que mais tarde – não sem a colaboração decisiva da própria reflexão filosófica – lhe será dada pela consciência empírica desenvolvida e formada, mas, isto sim, todas as formas de existência apa-

recem primeiramente, por assim dizer, envoltas na atmosfera do pensamento mítico e da fantasia mítica. Somente através destes é que recebem sua forma e cor, sua determinação específica. Muito antes que o mundo seja dado à consciência como um conjunto de “coisas” empíricas e como um complexo de “propriedades” empíricas, ele se lhe dá como um conjunto de forças e efeitos míticos. A visão filosófica e o olhar propriamente filosófico não puderam imediatamente arrancar o conceito de mundo desse seu fundamento e desse seu solo materno espirituais. Os primórdios do pensamento filosófico conservaram por muito tempo uma posição intermediária, por assim dizer indecisa, entre a concepção mítica e a propriamente filosófica do problema da origem. No conceito que a primeira filosofia grega criou para esse problema, no conceito de ἀρχή, expressa-se clara e marcadamente essa referência dupla. Ele designa o limite entre mito e filosofia – mas um limite que, como tal, participa dos dois domínios separados por ele; este conceito desempenha o papel de ponto de passagem e de indiferença entre o conceito mítico de começo e o conceito filosófico de “princípio”. Quanto mais avança a reflexão metódica da filosofia e quanto mais claramente ela requer, desde os eleatas, uma “crítica”, uma κρίσις no interior do próprio conceito de ser, tanto mais nitidamente o novo mundo do λόγος, que agora surge e se afirma como produção autônoma, se separa do mundo das forças míticas e das figuras míticas de deuses. Mas, se os dois mundos agora não podem mais existir imediatamente *lado a lado*, ainda assim pelo menos se tenta afirmar e justificar um como etapa preliminar do outro. Aqui repousa aquele germe de interpretação “alegórica” dos mitos que pertence ao acervo permanente da ciência antiga. Se, diante do novo conceito de ser e de mundo que o pensamento filosófico conquista progressivamente, ain-

da resta ao mito uma significação essencial qualquer, alguma "verdade", mesmo que apenas mediata, parece que isto só é possível por ser ele reconhecido como uma alusão e preparação justamente para esse conceito de mundo. Seu teor de imagens envolve e abriga um teor racional de conhecimento, cuja reflexão deve desnudar e descobrir como seu próprio núcleo. Assim vem sendo praticado, especialmente desde o século V a.C., desde o século do "iluminismo" grego, esse método de interpretação dos mitos. Era preferencialmente com ele que a sofística costumava praticar e pôr à prova a força de sua recém-fundada "doutrina da sabedoria". O mito é compreendido e "esclarecido" ao ser transposto para a linguagem conceitual da filosofia popular, ao ser tomado como roupagem de uma verdade, seja ela especulativa, científica ou ética.

Não é por acaso que justamente o pensador grego, no qual a força produtora própria do mítico ainda é imediatamente viva e operante, tenha sido quem mais resistiu a essa visão, que leva a um total nivelamento do mundo mítico das imagens. Platão reage com irônica superioridade às tentativas de interpretação dos mitos praticadas na sofística e na retórica – para ele, elas não são outra coisa que um jogo de chiste e uma tão grosseira quanto trabalhosa sabedoria (ἄγροικος σοφία, *Fedro* 229d). Se Goethe certa vez elogiou a "simplicidade" da consideração platônica da natureza, confrontando-a com a ilimitada multiplicidade, fragmentação e complicação da doutrina moderna da natureza, também a relação de Platão com o mito revela o mesmo traço característico. Pois o olhar de Platão, também na consideração do mundo mítico, não se detém jamais na abundância dos motivos particulares, mas, isto sim, esse mundo lhe parece um conjunto fechado em si mesmo, que ele contrapõe ao conjunto do conhecimento puro, a fim de medi-los um pelo outro reci-

procamente. A “salvação” filosófica do mito, que ao mesmo tempo significa sua superação filosófica, agora consiste em que ele próprio é visto como uma forma e uma etapa do saber – vale dizer, como uma forma ou etapa que compete necessariamente a um determinado domínio de objetos e corresponde a ele como expressão adequada. Assim, para Platão o mito também encerra em si um determinado teor conceitual; pois ele é aquela única linguagem conceitual na qual se pode exprimir o mundo do vir-a-ser. Também não pode haver outra apresentação que não seja mítica daquilo que nunca é, mas sempre “vem a ser”, daquilo que não perdura identicamente determinado, como os produtos do conhecimento lógico e matemático, mas que de momento a momento aparece como outro. Daí, por mais nitidamente que a mera “verossimilhança” do mito se distinga da “verdade” da ciência rigorosa, mesmo assim persiste, por outro lado, graças a essa separação, a estreita conexão metódica entre o mundo do mito e o mundo que costumamos chamar de “realidade” empírica dos fenômenos, a realidade da “natureza”. Com isso, o mito ultrapassa uma significação meramente material; aqui, ele é pensado como uma determinada e (em sua posição) necessária *função* da compreensão do mundo. E, então, ele pode provar-se – também nos detalhes da construção da filosofia platônica – como um motivo verdadeiramente criador, um motivo fecundo e formador. A visão mais profunda aqui alcançada não pôde, evidentemente, afirmar-se e impor-se continuamente no decorrer do pensamento grego. O estoicismo e o neoplatonismo dirigem-se novamente para os velhos caminhos da interpretação especulativo-alegórica do mito – e essa interpretação foi por eles legada à Idade Média e à Renascença. Mesmo o pensador através do qual a doutrina de Platão foi pela primeira vez transmitida à Renascença pode aqui ser con-

siderado um exemplo típico dessa orientação: em Georgios Gemistos Pléton, a apresentação da doutrina das idéias invade de tal forma sua doutrina mítico-allegórica dos deuses, que as duas se fundem num todo inseparável.

Em face dessa “hipóstase” objetivante que experimentam as formas do mito na especulação neoplatônica, na filosofia moderna – também neste ponto – aos poucos se impõe, de modo cada vez mais determinado, a volta ao “subjetivo”. O mito torna-se problema da filosofia na medida em que nele se exprime uma direção originária do *espírito*, um modo autônomo de configuração da *consciência*. Onde quer que se requeira uma sistemática abrangente do espírito, a atenção volta-se necessariamente para ele. Sob esse ponto de vista, Giambattista Vico, fundador da moderna filosofia da linguagem, tornou-se também o fundador de uma filosofia da mitologia fundamentalmente nova. O verdadeiro e genuíno conceito de unidade do espírito apresenta-se, para ele, na tríade de linguagem, arte e mito. Mas essa idéia de Vico é elevada à total certeza e clareza sistemáticas apenas na fundamentação da ciência do espírito realizada na filosofia do Romantismo. Aqui também a poesia romântica e a filosofia romântica preparam-se mutuamente o caminho: talvez Schelling tenha seguido um estímulo espiritual de Hölderlin, quando, no primeiro esboço de um sistema do espírito objetivo, que escreveu aos vinte anos, exige uma unificação do “monoteísmo da razão” e do “politeísmo da imaginação”, quando exige uma “mitologia da razão”¹. Para a realização dessa exigência, porém, a filosofia do idealismo absoluto se vê, como em toda parte, também

1. Mais detalhes a respeito em meu ensaio “Hölderlin und der deutsche Idealismus” (em: *Idee und Gestalt*, 2ª ed., Berlim, 1924, pp. 115 ss.).

aqui, de volta aos meios conceituais criados pela doutrina crítica de Kant. A questão crítica da “origem”, colocada por Kant para os juízos teórico, ético e estético, é transposta por Schelling para o domínio do mito e da consciência mítica. Como em Kant, essa questão não concerne ao surgimento psicológico, mas ao estatuto e ao teor puros. A partir de então o mito aparece, tal como o conhecimento, a moralidade e a arte, como um “mundo” autônomo e fechado em si mesmo, que não pode ser medido por escalas de valor e de realidade estranhas e trazidas de fora, mas que deve ser compreendido em sua legalidade estrutural imanente. Toda tentativa de tornar “inteligível” esse mundo como algo meramente mediato, simplesmente um invólucro de outra coisa, é rejeitada vitoriosa e definitivamente, com uma demonstração decisiva. Assim como Herder na filosofia da linguagem, Schelling supera na filosofia da mitologia o princípio da alegoria – assim como ele, remonta da explicação aparente através da alegoria ao problema fundamental da expressão simbólica. A interpretação alegórica do mundo mítico é substituída por Schelling pela interpretação “tautegórica” – ou seja, por uma interpretação que considera as figuras míticas como produtos autônomos do espírito, que devem ser compreendidos a partir de si mesmos, de um princípio específico que lhes dá sentido e forma. Como mostram detalhadamente as conferências introdutórias de Schelling sobre a *Filosofia da mitologia*, tanto a interpretação evermerista, que transforma o mito em história, como a explicação física, que o transforma numa espécie de esclarecimento primitivo da natureza, passam igualmente ao largo desse princípio. Elas não explicam a realidade própria que o mítico tem para a consciência, mas a escamoteiam e negam. O caminho da verdadeira especulação,

porém, é diretamente oposto à direção tomada por uma consideração de tal forma aniquiladora. Ela não quer decompor analiticamente, mas quer entender sinteticamente; ela quer voltar ao elemento positivo último do espírito e da vida. E também o mito deve ser compreendido como um tal elemento inteiramente positivo. Seu entendimento filosófico começa com a idéia de que ele não se move num mundo de pura "invenção" ou "poesia", mas que lhe compete um modo próprio de *necessidade*, e com isso, de acordo com o conceito de objeto da filosofia idealista, um modo próprio de *realidade*. Somente onde uma tal necessidade é demonstrável, a razão, e com isso a filosofia, tem o seu lugar. O meramente arbitrário, o simplesmente accidental e contingente, para ela não poderia sequer ser objeto de *questão* – pois a filosofia, a doutrina da essência, não pode firmar o pé no vazio puro e simples, num domínio que em si mesmo não tem verdade essencial. Nada parece claramente mais díspar à primeira vista do que verdade e mitologia – nada, por isso mesmo, mais oposto do que filosofia e mitologia. "Mas justamente na antítese repousam o desafio determinado e a tarefa de descobrir razão mesmo nessa desrazão aparente; sentido, na aparência sem-sentido, isto é, não da maneira como até agora se tentou, por meio de uma diferenciação arbitrária, ou seja, de que algo, acolhido como racional ou com sentido, seja declarado essencial, e todo o resto declarado meramente contingente, visto como roupage ou deturpação. Ao contrário, a intenção deve ser a de que também a forma se mostre necessária e, deste modo, racional."²

2. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Sämtliche Werke (2ª seção) I, pp. 220 s., cf. especialmente I, pp. 194 ss.

De acordo com a concepção geral da filosofia de Schelling, essa intenção fundamental deve então realizar-se numa direção dupla: pelo lado do sujeito e do objeto, com respeito à consciência-de-si e com respeito ao absoluto. No que diz respeito à consciência-de-si e à forma na qual nela o mítico é *vivido*, então, se observamos com rigor, essa forma já se basta por si só para excluir qualquer teoria que fundamente o mito na mera “invenção”. Pois uma tal teoria já está desconsiderando o estatuto puramente *factual* do fenômeno que deve ser explicado através dela. O fenômeno que propriamente aqui deve ser entendido não é o *conteúdo da representação* mítica como tal, mas a *significação* que esse conteúdo possui para a consciência humana e o poder espiritual que exerce sobre ela. Não constitui problema o conteúdo material da mitologia, mas a intensidade com a qual ele é vivido, com a qual se *crê* nele (tal como se *crê* apenas em algo objetivamente existente e efetivo). Já ante esse fato primordial da consciência mítica fracassa toda tentativa de ver sua última raiz numa ficção, seja ela poética ou filosófica. Pois mesmo admitindo que por esse caminho o teor puramente teórico e intelectual do mítico pudesse se fazer compreensível, mesmo assim permaneceria inteiramente inexplicada a por assim dizer dinâmica da consciência mítica, a incomparável força que sempre prova na história do espírito humano. Na relação de mito e história, aquele se revela o primário; esta, o secundário e derivado. Não é através da história de um povo que uma mitologia lhe é determinada, mas dá-se o inverso: através de sua mitologia a história lhe é determinada – ou, mais do que isso, esta não *determina*, mas *é* ela mesma o destino desse povo, a sorte que lhe cabe desde o começo. Com o panteão dos hindus, dos gregos, etc., já estava dada toda a

sua história. É por isso que aqui existe tão pouca escolha livre para um povo singular quanto para a humanidade como conjunto, um *liberum arbitrium indifferentiae* com o qual ela pudesse aceitar ou recusar determinadas representações míticas; aqui, ao contrário, predomina sempre a rigorosa necessidade. Trata-se de uma força *real* contra a consciência, ou seja, que não se encontra mais em seu poder, que se apoderou dela no mito. A mitologia surge propriamente através de algo independente de toda invenção, até mesmo contrário a ela, formal e essencialmente: através de um processo necessário (aos olhos da consciência), cuja origem se perde no trans-histórico, a quem talvez a consciência se oponha em momentos isolados, mas que no todo não pode deter, muito menos fazer retroceder. Vemo-nos aqui transportados para uma região onde não há tempo para invenção (tenha ela partido de alguém isoladamente ou do próprio povo), ou para roupagem artificial ou mau entendimento. Quem entende o que é para um povo sua mitologia, que poder interno ela possui sobre ele e quanta realidade manifesta assim, admitirá que a mitologia foi inventada por indivíduos singulares tão facilmente, quanto consideraria possível que também a *linguagem* de um povo tenha surgido através de esforços singulares no seu seio. Com isso, somente o olhar especulativo filosófico, segundo Schelling, encontra o fundamento vital próprio da mitologia, o qual só pode mostrar, mas do qual não há mais nada a ser "esclarecido". Schelling reclama expressamente como mérito seu, antes de todos, a idéia de substituir inventores, poetas ou indivíduos em geral, pela própria consciência humana, e de provar que ela é a sede, o *subjectum agens* da mitologia. De qualquer forma, a mitologia não teria uma realidade *fora* da consciência; mas embora ela só decorra

em determinações da consciência, ou seja, em representações, esse decurso, essa sucessão de representações não pode ser, como tal, meramente *representado* [*vorgestellt*], mas precisa *efetivamente* ter acontecido, ter efetivamente ocorrido na consciência. A mitologia, assim, não é um panteão apresentado [*vorgestellt*] sucessivamente; mas o politeísmo sucessivo, em que ela consiste, só pode ser explicado se admitimos que a consciência da humanidade efetivamente se deteve sucessivamente em cada momento dele. “Os deuses que se seguiram uns aos outros apoderaram-se efetivamente da consciência. A mitologia, como história dos deuses, só pôde ser produzida na própria vida, teve de ser algo vivido e experimentado.”³

Mas se o mito comprovou ser uma *forma de vida* particular e originária, com isso ele se liberta também de parecer uma mera subjetividade unilateral. Pois a “vida”, segundo a intuição fundamental de Schelling, não significa nem algo meramente subjetivo, nem meramente objetivo, mas está exatamente na linha divisória entre os dois: é a indiferença entre o subjetivo e o objetivo. Se aplicamos isto ao mito, então também aqui um acontecimento objetivo, um desenvolvimento necessário no próprio absoluto deve corresponder ao movimento e ao desenvolvimento das representações míticas na consciência humana, na medida em que este movimento tenha uma *verdade* interna. O processo mitológico é um processo teogônico, no qual o próprio Deus *vem a ser*, no qual, como o verdadeiro Deus, ele se produz por etapas. Cada uma das etapas dessa produção, podendo ser compreendida como ponto necessário de transição, tem sua significação própria:

3. *Philosophie der Mythologie*, op. cit. I, pp. 124 s.; cf. especialmente I, pp. 56 ss., I, pp. 192 ss.

mas somente no todo, na conexão ininterrupta do movimento do mítico que atravessa todos os momentos, desvendando-se completamente seu sentido e sua verdadeira meta. Pois neste todo aparece como necessária e, nesta medida, justificada, também cada fase particular e condicionada. O processo mitológico é o processo da verdade que se reconstitui e, assim, se efetiva. “Mas é claro que a verdade não é no momento singular, pois assim não seria necessária a passagem para o seguinte, não seria necessário o processo; mas é no mesmo processo que se produz a verdade (e por isso está nele, como uma verdade autoproducente), verdade que é o fim desse processo, a qual pois o próprio processo *como um todo* contém como acabada.”

Considerado de perto, este desenvolvimento, para Schelling, é determinado pelo fato de que da unidade de Deus, como unidade que meramente é, mas não sabida como tal, se passa à pluralidade, e desta, da antítese da pluralidade, só então é conquistada a verdadeira unidade de Deus, que não meramente é, mas a unidade reconhecida de Deus. Já a primeira consciência do homem, até onde podemos retroceder, deve necessariamente ser pensada ao mesmo tempo como uma consciência divina, como uma consciência de Deus: a consciência humana é, de acordo com seu sentido próprio e específico, uma consciência que não tem Deus fora de si, mas que, embora sem saber nem querer, sem um ato livre do arbítrio, mas sim em virtude de sua natureza, encerra em si mesma a referência a Deus. “O homem originário põe Deus não *actu*, mas *natura sua*, vale dizer, para a consciência primordial nada resta senão ser aquilo que põe Deus em sua verdade e absoluta unidade.” Mas se isto é monoteísmo, então não passa de um monoteísmo *relativo*: o Deus aqui pos-

to é *único* no sentido abstrato de que nele mesmo ainda não existe nenhuma diferença interna, que ainda não há nada com o que ele pudesse ser comparado, ou a que ele pudesse ser contraposto. Somente na evolução para o politeísmo é que esse “outro” é alcançado: a consciência religiosa agora experimenta em si mesma uma cisão, uma diferenciação, uma “alteração” interna, para a qual a pluralidade dos deuses é apenas a expressão em imagens e objetos. Mas, por outro lado, é somente através dessa evolução que o caminho é aberto, para elevar-se do Uno-relativo ao Uno-absoluto, nele propriamente venerado. A consciência teve que seguir caminho somente através da separação, através da “crise” do politeísmo, de sorte que para ela pudesse ser diferenciado o verdadeiro Deus, ou seja, o que permanece Uno e Eterno como tal – diferenciado do Deus primordial, que para a consciência se torna o Uno-relativo e o Eterno meramente passageiro. Sem o segundo Deus, sem que se houvesse solicitado o politeísmo, também não teria havido uma evolução para o autêntico monoteísmo. Para o homem primitivo, o Deus ainda não era mediado por nenhuma doutrina, por nenhuma ciência; “a relação era *real* e por isso só podia ser uma relação com o Deus *em sua efetividade*, não com o Deus em sua essência, portanto não com o Deus *verdadeiro*; pois o Deus efetivo não é prontamente também o verdadeiro (...). O Deus da pré-história é um deus efetivo real, e também nele o verdadeiro *é*, mas não é conhecido *como tal*. A humanidade, portanto, adorava o *que não conhecia*, com o que ela não tinha uma relação ideal (livre), mas somente uma relação real”. Estabelecer essa relação ideal e livre, transformar a unidade que é em unidade conhecida – é o que parece doravante o sentido e o conteúdo de todo o processo mítico, propriamente “teogô-

nico". Novamente se revela aqui uma relação *real* da consciência humana com Deus, enquanto toda filosofia até então só sabia da "religião da razão", portanto só sabia de uma relação racional com Deus e enxergava todo desenvolvimento religioso apenas como um desenvolvimento na *idéia*, ou seja, na representação e nos pensamentos. E com isso, segundo Schelling, fecha-se apenas agora o círculo da explicação – subjetividade e objetividade foram postas em sua correta relação no interior do mítico. "Não é absolutamente com coisas que o homem lida no processo mitológico; movem-no, isto sim, *forças que surgem no interior da própria consciência*. O processo teogônico, através do qual se origina a mitologia, é um processo *subjetivo* na medida em que ocorre na consciência e se manifesta na produção de representações: mas as causas e, portanto, também os objetos dessas representações são forças *efetivamente* e *em si* teogônicas, justamente as mesmas através das quais a consciência é o que originalmente põe Deus. O conteúdo do processo não são potências apenas *representadas*, mas as próprias *potências*, que criam a consciência e, como a consciência é apenas o fim da natureza, que criam a natureza, e são também por isso forças efetivas. O processo mitológico não tem a ver com *objetos* da natureza, mas com as puras potências criadoras, cujo produto originário é a própria consciência. É aqui, pois, que a explicação irrompe por completo no objetivo, tornando-se inteiramente objetiva"⁴.

De fato, aqui se alcançou o mais alto conceito e a mais alta forma de "objetividade" de todo o sistema filosófico de Schelling. O mito atingiu a sua verdade "essen-

4. *Philosophie der Mythologie*, op. cit., pp. 207 ss.; cf. especialmente pp. 175 ss., 185 ss.

cial", ao ser compreendido como um momento necessário no processo da autodesdobramento do absoluto. O fato de ele não ter nada a ver com as "coisas" no sentido de uma visão ingênuo-realista do mundo, mas ser simplesmente uma realidade, uma potência do *espírito* que se apresenta nele, não pode justificar nenhuma objeção à sua objetividade, à sua essência e verdade: pois também a *natureza* não tem outra verdade, ou uma verdade mais elevada do que esta. Tampouco vem a ser mais que uma etapa no desenvolvimento e autodesdobramento do espírito – e a tarefa da *filosofia* da natureza consiste exatamente em entendê-la como tal e fazê-la transparente. O que chamamos natureza – era o que já *há* havia declarado o *Sistema do idealismo transcendental* – é um poema que está fechado numa maravilhosa escritura secreta; mas, se o enigma pudesse ser desvendado, então ali reconheceríamos a odisséia do espírito que, maravilhosamente iludido, procurando a si mesmo, foge de si mesmo. Essa escritura secreta da natureza é então decifrada, de um novo ângulo, através da investigação do mito e de suas fases necessárias de desenvolvimento. A "odisséia do espírito" está aqui em uma etapa em que divisamos sua meta última, não mais como no mundo dos sentidos, somente através de uma névoa semitransparente, mas imediatamente no espírito, embora vejamos diante de nós configurações ainda não completamente penetradas. O mito é a odisséia da pura consciência de Deus, que em sua evolução é logo condicionada e mediada pela consciência da natureza e do mundo, assim como pela consciência do eu. Aqui se desvenda uma lei interna inteiramente análoga à que impera na natureza, mas que é de uma espécie de necessidade mais elevada que esta. Já que o cosmo só pode ser entendido e inter-

pretado a partir do espírito e, com isso, a partir da subjetividade, então, inversamente, também o teor do mítico, aparentemente apenas subjetivo, tem uma significação cósmica imediata. “Não que a mitologia tenha surgido sob a influência da natureza, influência da qual, ao contrário, o interior do homem se *subtraiu* através desse processo, mas sim que o processo mitológico, *segundo a mesma lei*, atravessa as mesmas etapas que a natureza originalmente atravessou (...) O processo mitológico, portanto, não tem significação somente religiosa, ele tem uma significação *universal* [*allgemeine*], pois é o processo universal que nele se repete. Concomitantemente, também a verdade que a mitologia tem no processo é uma verdade universal [*universelle*], que nada exclui. Não se pode, como é costume, negar verdade *histórica* à mitologia, pois o próprio processo através do qual ela surge é uma verdadeira história, um processo efetivo. Tampouco se pode excluir dela a verdade física, pois a natureza é um ponto de transição necessário tanto do processo mitológico quanto do processo universal.”⁵

A superioridade característica e os limites característicos do modo de explicação do idealismo de Schelling aparecem claramente nessa passagem. O conceito de unidade do absoluto é o que assegura pela primeira vez, verdadeira e definitivamente, também a consciência humana de sua unidade absoluta, na medida em que ele deriva tudo o que lhe aparece como resultado particular, como uma determinada direção da ação espiritual, a partir de uma origem comum última. Mas ao mesmo tempo, evidentemente, esse conceito de unidade encerra em si o perigo de que a abundância das diferenças particulares concre-

5. *Philosophie der Mythologie*, 9ª conferência, p. 216.

tas seja por ele absorvida e se torne irreconhecível. Assim, o mito para Schelling pode tornar-se uma segunda “natureza”, porque antes a própria natureza se transformara para ele numa espécie de mito, uma vez que sua significação e verdade puramente *empíricas* foram suprimidas por sua significação espiritual, por sua função de ser a auto-revelação do absoluto. Se nos negarmos a dar esse primeiro passo, então parece que havemos de desistir também do segundo – e assim parece não restar nenhum caminho que possa levar a uma essência e verdade próprias, a uma autêntica “objetividade” do mítico. Ou haveria um meio e uma possibilidade de manter como tal a *pergunta* feita pela *Filosofia da mitologia* de Schelling, mas ao mesmo tempo transportá-la do solo da filosofia do absoluto para o solo da filosofia crítica? Não se encerraria nela não apenas um problema de metafísica, mas um problema puramente “transcendental”, que como tal é suscetível de uma solução crítico-transcendental? Se tomamos o conceito de “transcendental” no sentido rigorosamente kantiano, então parece francamente paradoxal simplesmente levantar esse tipo de questão. Pois a problematização transcendental de Kant refere-se expressamente às condições de possibilidade da *experiência* e limita-se a essas condições. Mas qual “experiência” poderia ser mostrada, na qual o mundo do mítico pudesse ganhar crédito e comprovar alguma espécie de verdade objetiva, de validade objetiva? Se é possível comprovar uma tal experiência para o mito, em todo caso ela parece só poder ser encontrada na verdade e na necessidade *psicológicas* do mito. A necessidade com a qual ele, em formas relativamente concordantes, surge em determinadas etapas de desenvolvimento do espírito parece, ao mesmo tempo, constituir seu único *conteúdo* objetivamente palpável. De

fato, desde a época do idealismo especulativo alemão, o problema do mito só era colocado nesse sentido, e tentou-se resolvê-lo por esse caminho. No lugar da inspeção dos fundamentos absolutos últimos do mito, deveria aparecer agora a inspeção das causas naturais de seu surgimento; no lugar dos métodos da metafísica, apareceram os métodos da *etnopsicologia*. O verdadeiro acesso ao mundo do mítico e à sua explicação só pareceu aberto depois que o conceito dialético de desenvolvimento de Schelling e Hegel foi definitivamente substituído pelo conceito de desenvolvimento empírico. Não mais se questionava o fato de que o mundo mítico era um conjunto de meras “representações”; mas essas representações foram compreendidas quando se logrou entendê-las a partir das regras gerais de formação das representações, a partir das leis elementares de associação e reprodução. Agora, num sentido completamente diferente, o mito apareceu como “forma natural” do espírito, a qual, para o seu entendimento, só precisava dos métodos da ciência natural e da psicologia empíricas.

E mesmo assim podemos pensar ainda numa terceira “determinação formal” do mítico, que nem é dirigida a explicar o mundo do mítico a partir da essência do absoluto, nem é limitada a simplesmente diluí-lo no jogo das forças empírico-psicológicas. Se esta determinação concorda, com Schelling e com os métodos da psicologia, que o *subjectum agens* da mitologia não deve ser procurado senão na *consciência* humana, então precisamos necessariamente tomar a própria consciência unicamente segundo seu conceito empírico-psicológico ou segundo seu conceito metafísico – ou não haveria uma forma da análise crítica da consciência que se mantenha fora desses dois modos de consideração? A crítica do conhecimento mo-

derna, a análise das leis e dos princípios do saber, libertou-se com determinação cada vez maior dos pressupostos da metafísica, assim como dos pressupostos do psicologismo. A luta que aqui se travou entre o psicologismo e a lógica pura parece hoje definitivamente decidida; e é cabível ousar a previsão de que ela não voltará na mesma forma que teve até agora. Mas o que vale para a lógica vale também para todos os domínios autônomos e para todas as funções fundamentais originárias do espírito. Em todos esses, a determinação de seu conteúdo puro; a determinação daquilo que significam e são, independe de perguntar por seu vir-a-ser empírico e de perguntar por suas condições de surgimento psicológicas. Assim como podemos e devemos perguntar de forma puramente objetiva por um "ser" da ciência, pelo conteúdo e pelos princípios de sua verdade, sem que reflitamos em que ordem cronológica as verdades singulares, os conhecimentos particulares, se mostram na consciência empírica, assim também o mesmo problema retorna para todas as formas do espírito. A pergunta por sua "essência" também aqui jamais pode ser silenciada, sendo transformada numa pergunta empírico-genética. O pressuposto de uma tal unidade de essência significa para a arte e para o mito, assim como para o conhecimento, a suposição de uma legalidade geral da consciência, que condiciona toda configuração do particular. De acordo com a visão crítica fundamental, como só temos a unidade da natureza porque a "introduzimos" nos fenômenos, uma vez que não a obtemos a partir dos fenômenos isolados como unidade da forma pensada, mas, ao contrário, a apresentamos e produzimos neles, o mesmo vale para a unidade da cultura e para cada uma de suas direções originárias. Também para elas, não basta mostrá-las factual-

mente nos fenômenos; precisamos torná-las inteligíveis a partir da unidade de uma determinada "forma estrutural" do espírito. Também aqui, como na teoria do conhecimento, os métodos da análise crítica se encontram entre os métodos metafísico-dedutivos e os métodos psicológico-indutivos. Como estes últimos, ela deve sempre partir do "dado", dos fatos da consciência cultural empiricamente constatados e assegurados; mas não pode permanecer neles como o meramente "dado". Ela interroga a efetividade do fato a partir das "suas condições de possibilidade". Nestas, procura mostrar uma determinada estrutura em níveis, uma superordenação e uma subordinação das leis estruturais do domínio em tela, uma conexão e uma determinação recíproca dos momentos singulares de configuração. Neste sentido, perguntar por uma "forma" da consciência mítica não significa procurar nem seus fundamentos metafísicos últimos, nem suas causas psicológicas, históricas ou sociais: ao contrário, coloca-se com isso unicamente a questão da unidade do *princípio* espiritual, pelo qual finalmente se mostram dominadas todas as suas configurações particulares, em toda sua heterogeneidade e incalculável abundância empírica⁶.

6. Um dos méritos fundamentais da *Fenomenologia* de Husserl consiste em ter apurado o olhar para a diversidade das "formas estruturais" espirituais e ter apontado, para a consideração destas, um caminho novo, distanciado da problemática e da metodologia psicológicas. Aqui é decisiva especialmente a separação nítida dos "atos" psíquicos dos "objetos" neles intencionados. No caminho tomado pelo próprio Husserl, das *Investigações lógicas* às *Idéias para uma fenomenologia pura*, aparece cada vez mais claramente o fato de que a tarefa da fenomenologia, assim como ele a compreende, não se esgota na análise do conhecimento, mas consiste em que nela se devem investigar as estruturas de campos de objetos completamente diversos, puramente segundo o que "significam", e sem olhar para a "realidade" de seus objetos. Uma tal investigação deveria atrair para

E com isso a pergunta sobre o “sujeito” do mito também toma outro rumo. Ela é respondida em sentidos contrários pela metafísica e pela psicologia. Lá, estamos sobre o terreno da “teogonia”; aqui, sobre o da “antropogonia”. Em um caso, o processo mitológico é explicado por ser interpretado como caso particular, como uma fase singular, determinada e necessária, do “processo absoluto”; no outro, por se derivar a apercepção mítica dos fatores e regras gerais da formação de representações. Mas com isso não retornaria, no fundo, justamente aquela concepção “alegórica” do mítico que a *Filosofia da mitologia* de Schelling já havia superado em princípio? Em ambos os casos, o mito não seria somente “compreendido” ao ser referido e reduzido a algo *outro*, diferente daquilo que ele mesmo imediatamente é e significa? “A mitologia” – diz Schelling – “só é reconhecida na sua verdade e, por isso, verdadeiramente, se for reconhecida no processo; o processo, porém, que só se repete nela de maneira particular, é o processo geral, *absoluto*; conseqüentemente, a verdadeira ciência da mitologia é a que apresenta o processo absoluto. Representá-la, contudo, é assunto da filosofia da mitologia; a verdadeira ciência da mitologia, portanto, é a filosofia da mitologia” (pp. 209 s.). No lugar dessa identidade do absoluto, a etnopsicologia põe a convicção da identidade da natureza humana, que sempre e necessariamente produz de si própria os mesmos “pen-

o seu campo também o “mundo” mítico, não para derivar seu “estatuto” peculiar por indução a partir da multiplicidade da experiência etnológica e etnopsicológica, mas para apreendê-lo numa análise puramente “ideal” [*ideierend*]. Porém, uma tentativa nessa direção, pelo que posso ver, ainda não foi feita nem por parte da própria fenomenologia, nem por parte da pesquisa concreta dos mitos, na qual a problemática orientada genética e psicologicamente ainda domina o campo sem quase discussão alguma.

samentos elementares” do mito. Mas se, dessa maneira, ela parte da constância e da unidade da natureza humana e a eleva a pressuposto de todas as tentativas de explicação, então com isso também finalmente incorre numa *petitio principii*. Pois em vez de mostrar a unidade do espírito através da análise e consolidá-la como resultado desta, ela a trata, ao contrário, como um dado existente em si e certo por si mesmo. Mas aqui, como no conhecimento, a certeza da unidade sistemática não está no começo, mas sim no fim; não significa o ponto de partida, mas a meta da investigação. Dentro dos limites do modo de consideração crítico, portanto, não podemos concluir a unidade da *função* a partir da unidade preexistente ou pressuposta do *substrato* metafísico ou psicológico, tampouco fundamentar aquela nesta: temos que partir puramente da função como tal. Se, com toda alternância de cada um dos motivos singulares, nela se encontra uma “forma interna” relativamente constante, não deduzimos dela *retrospectivamente* a unidade substancial do *espírito*, mas, isto sim, essa unidade vale para nós como constituída e designada justamente aqui. Em outras palavras, a unidade não aparece como *fundamento*, mas somente como uma outra *expressão* justamente desse caráter formal mesmo. Este, como caráter puramente imanente, tem que ser compreendido também na sua significação imanente, sem que para isso precisemos responder à pergunta sobre seus fundamentos, sejam eles transcendentais ou empíricos. E assim, também com relação à função mítica, podemos perguntar por seu caráter essencial puro – por seu *τί ἔστι* em sentido socrático – e confrontar essa sua forma pura com a função lingüística, com a função estética, com a função lógico-conceitual. Para Schelling, a mitologia tem verdade filosófica porque nela se pronuncia

não apenas uma relação pensada, mas sim uma relação *real* da consciência humana com Deus, porque é o absoluto, é o próprio Deus quem aqui passa da primeira potência do “ser-em-si” para a potência do “ser-exterior-a-si” e através desta para o completo “ser-consigo”. Para a consideração oposta, para o ponto de vista da “antropogonia”, representado por Feuerbach e seus sucessores, é inversamente a unidade empírico-real da *natureza humana* que é tomada como ponto de partida – como um fator fundamental, originário e causal, do processo mitológico o que explica o seu desenvolvimento, de modo essencialmente idêntico, sob as mais diversas condições e a partir dos mais variados pontos de emergência temporais e espaciais. Em vez disso, uma fenomenologia crítica da consciência mítica não poderá partir nem da divindade como um fato primordial metafísico, nem da humanidade como um fato primordial empírico, mas ela procurará compreender o sujeito do processo da cultura, compreender o “espírito” unicamente em sua pura atualidade, na diversidade de seus modos de configuração, e procurará determinar a norma imanente que cada um deles segue. É só no conjunto dessas atividades que se constitui a “humanidade”, segundo seu conceito ideal e sua concreta existência histórica; é só nele que se dá a progressiva separação entre “sujeito” e “objeto”, entre “eu” e “mundo”, através da qual a consciência sai de sua apatia, de seu aprisionamento na mera existência e na impressão e paixão sensíveis, e se transforma em consciência da cultura.

Do ponto de vista dessa interrogação, a “verdade” relativa que se deve atribuir ao mito não mais pode ser posta em questão. Ela agora não poderá mais ser fundamentada em que o mito seja a expressão e o reflexo espe-

cular de um processo transcendente, tampouco unicamente em que determinadas forças anímicas constantes atuem em seu vir-a-ser empírico. A “objetividade” do mito – assim como, do ponto de vista crítico, toda espécie de objetividade espiritual – não deve ser determinada materialmente [*dinglich*], mas sim funcionalmente: ela não reside num ser metafísico nem num ser empírico-psicológico que está *atrás* dele, mas naquilo que ele próprio é e faz, na maneira e forma de *objetivação* que ele consuma. Ele é “objetivo” na medida em que também ele seja reconhecido como um dos fatores determinantes, por força dos quais a consciência se libera do aprisionamento passivo na impressão sensível e progride para a criação de um “mundo” próprio, formado segundo um princípio espiritual. Se a questão for compreendida neste sentido, então desaparecerão as objeções quanto à sua significação e verdade que podem ser extraídas da “irrealidade” do mundo mítico. Claro: o mundo mítico é e permanece um mundo de “meras representações” – mas o mundo do conhecimento, quanto ao seu conteúdo, à sua mera *matéria*, também não é outra coisa. Também não chegaremos ao conceito científico da natureza tomando, por detrás de nossas representações, seu arquétipo absoluto, seu objeto transcendente, mas descobrindo nelas próprias, e junto a elas, uma regra através da qual são *determinadas* em sua ordem e seqüência. A representação adquire para nós um *caráter* objetivo na medida em que a despimos de sua contingência e nela destacamos algo universal, uma lei objetivo-necessária. Também com respeito ao mito, a questão da objetividade somente pode ser colocada, pois, no sentido de investigarmos se também ele permite reconhecer uma regra que lhe é imanente, uma “necessidade” particular sua. É claro que, também neste caso, parece

tratar-se somente de uma objetividade de grau inferior: pois não estará essa regra destinada a desaparecer, diante da verdade autêntica, científica, diante do conceito de natureza e de objeto, tal como é conquistado no conhecimento puro? Com os primeiros albos da inquirição científica, parece que o mundo do sonho e do encanto mergulhou, de uma vez por todas, como que no nada. E, não obstante, essa relação aparece sob outra luz se, em vez de compararmos o conteúdo do mito com o conteúdo da imagem de mundo definitiva do conhecimento, confrontássemos o *processo* de construção do mundo mítico com a *gênese* lógica do conceito científico de natureza. Aqui há graus e fases particulares, nos quais os diversos graus e círculos de objetivação ainda não estão separados de forma alguma por uma cisão nítida. Sim, também o mundo de nossa experiência imediata – aquele mundo no qual todos nós, uma vez fora da esfera da reflexão consciente, crítico-científica, estamos e vivemos continuamente –, este mundo contém uma abundância de traços que, do ponto de vista mesmo dessa reflexão, só podem ser caracterizados como míticos. É especialmente o conceito de causalidade, o conceito geral de “força”, que tem que atravessar a esfera da intuição mítica da ação, antes de dissolver-se no conceito matemático-lógico de função. E é assim que – em toda parte, até na configuração de nosso mundo da percepção, ou seja, até naquele domínio que ingenuamente costumamos chamar de autêntica “realidade” – se revela essa continuidade particular dos motivos míticos fundamentais e primordiais. Por isso, por menos que a esses motivos imediatamente correspondam objetos, mesmo assim eles estão a caminho da “objetividade” em geral, na medida em que neles se apresenta uma determinada (não contingente, mas necessária) es-

pécie de formação espiritual. Portanto, a objetividade do mito consiste principalmente naquilo em que ele mais parece distanciar-se da realidade das coisas, da “efetividade” no sentido de um realismo e dogmatismo ingênuos – ela fundamenta-se em que ele não é o retrato [*Abbild*] de uma existência dada, mas sim um modo tipicamente seu de formar [*Bilden*], pelo qual a consciência sai da mera receptividade da impressão sensível e se opõe a ela.

A demonstração dessa relação não pode, evidentemente, ser procurada dedutivamente, de modo puramente construtivo; ela pressupõe os fatos da consciência mítica, pressupõe o material empírico da investigação comparada dos mitos e da história comparada das religiões. O problema de uma *Filosofia da mitologia* conheceu uma extraordinária ampliação através do material que vem sendo enriquecido, desde a segunda metade do século XIX, em proporções cada vez maiores. Para Schelling, que se apóia principalmente na *Simbólica e mitologia dos povos antigos* de Creuzer, toda mitologia é essencialmente doutrina e história dos deuses. Para ele, o conceito e o conhecimento de Deus constituem o *começo* de todo pensamento mitológico – uma “*notitia insita*”, com a qual só então ele propriamente começa. Ele volta-se enfaticamente contra aqueles para quem o desenvolvimento da humanidade, em vez de partir da unidade do conceito de Deus, parte da multiplicidade de representações inteiramente parciais e mesmo inicialmente locais, parte do assim chamado fetichismo ou de uma deificação da natureza, que nem ao menos deifica conceitos ou gêneros, mas objetos singulares da natureza, como por exemplo esta árvore ou este rio. “Não, a humanidade não partiu de uma tal miséria; a marcha majestosa da história tem um começo inteiramente outro, o bordão da consciência da humanidade permanece sempre o grande Uno

que ainda não conhecia seu igual, que efetivamente preenchia o céu e a terra, vale dizer, tudo.”⁷ A pesquisa etnológica moderna – na teoria de Andrew Lang e W. Schmidt – também tentou renovar a tese fundamental schellinguiana de um “protomonoteísmo” primário e tentou apoiá-la em rico material empírico⁸. Mas quanto mais avançava, tanto mais nítida era a impossibilidade de resumir, puramente segundo o conteúdo, as configurações da consciência mítica em uma unidade e assim derivá-las geneticamente dela, como de uma raiz comum. Se o animismo (que desde a obra fundamental de Tylor por muito tempo dominou toda a interpretação dos mitos) acreditou haver encontrado essa raiz na representação anímica primitiva, em vez de na intuição primária de Deus – então hoje essa forma de explicação parece cada vez mais recuada e abalada pelo menos em sua validade exclusiva e universal. Com determinação cada vez maior foram aparecendo os traços de uma intuição mítica fundamental, que não conhece um conceito de Deus consolidado, nem um conceito de alma e personalidade consolidado, mas que parte de uma intuição ainda inteiramente indiferenciada da ação mágica, da intuição de uma força substancial mágica inerente às coisas. Aqui se revela uma “estratificação” particular no interior do pensamento mítico – uma superordenação e uma subordinação de seus elementos estruturais que, de um ponto de vista puramente fenomenológico, são significativas também para aquele que não

7. *Philosophie der Mythologie*, 8ª conferência, op. cit. I, p. 178.

8. Um resumo desse material e um exame das objeções levantadas contra a teoria de A. Lang encontram-se sobretudo em P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1892. Ver também: P. W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.

confia em responder, com base nelas, à pergunta sobre os elementos *cronologicamente* primeiros do mito, sobre seus *começos* empíricos⁹. Com isso, porém, numa outra direção da investigação, somos levados à mesma exigência formulada por Schelling como postulado fundamental de sua *Filosofia da mitologia*: a exigência de não considerar momento algum na evolução do pensamento mítico como simplesmente insignificante, por mais supérfluo ou fantástico ou arbitrário que possa parecer, mas de lhe designar uma posição determinada no *conjunto* desse pensamento, através da qual ele recebe seu sentido ideal. Esse conjunto encerra em si uma “verdade” interna própria, na medida em que indica um caminho, entre outros, pelo qual a humanidade avançou para a sua consciência-de-si específica e para sua consciência do objeto específica.

II

Também no âmbito da pesquisa puramente empírica e da mitologia comparada empírica, há algum tempo se faz valer cada vez mais claramente o esforço de medir não apenas a extensão do pensamento e representação míticos, mas também de descrevê-los como uma forma unitária de consciência com traços característicos determinadamente consolidados. Nisto se expressa a mesma tendência filosófica que também em outros domínios, como por exemplo na ciência natural ou na lingüística,

9. Sobre a teoria do chamado “pré-animismo”, além dos ensaios de K. Th. Preuß (*Ursprung der Religion und Kunst*, Globus, 1904 s., vol. 86/87) e Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei* (Globus, 1907, vol. 92), ver especialmente Marett, *Pre-Animistic religion* e *From Spell to Prayer* (Folk Lore, 1900 e 1904; reimpresso em *The Threshold of Religion*, Londres, 1909).

levou a uma mudança da problematização, a uma passagem do "positivismo" ao "idealismo". Assim como, na Física, foi a questão da "unidade da imagem física do mundo" que levou a uma renovação e aprofundamento de seus princípios universais, no âmbito da etnologia o problema de uma "mitologia universal" foi formulado, nas últimas décadas, exatamente por parte da própria pesquisa especializada. Por fim, também não parecia possível alcançar outra saída para o antagonismo entre as diferentes escolas e correntes, senão pela reflexão sobre diretrizes unitárias e pontos firmes e determinados de orientação da pesquisa. Porém, enquanto se acreditou poder extrair essas diretrizes dos *objetos* da mitologia, enquanto se escolheu como saída uma classificação dos objetos míticos, logo se comprovou que por esse caminho o antagonismo entre as intuições fundamentais não poderia ser afastado. Chegou-se até a um panorama que agrupava os motivos míticos fundamentais, que se encontram difundidos por sobre toda a Terra e cujo parentesco emergia também onde parecia faltar toda possibilidade de uma conexão espaço-temporal imediata, de uma apropriação direta. Contudo, tão logo se tentou efetuar uma diferenciação no interior desses motivos, tão logo se tentou assinalar alguns deles como propriamente originários e contrapô-los a outros, derivados, o conflito de opiniões reapareceu abertamente e da forma mais aguda. Declarou-se que a tarefa da etnologia, em união com a etnopsicologia, era estabelecer algo universalmente válido na alternância dos fenômenos e determinar os princípios que fundam todas as formações mitológicas particulares¹⁰. Mas a unidade desses princípios,

10. Ver especialmente Paul Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910, e H. Leßmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1908.

mal se acreditou estar seguro dela, logo voltou a dissolver-se na abundância e diversidade dos objetos concretos. Ao lado da mitologia da natureza encontrava-se a mitologia da alma – e no âmbito da primeira voltavam a separar-se as variadas correntes que, com determinação e insistência, almejavam demonstrar que um determinado objeto da natureza era o núcleo e a origem de toda formação mítica. Partiu-se de que, para cada mito singular – se ele de algum modo fosse cientificamente “explicável” –, teria de ser exigida a vinculação determinada com um ser ou acontecimento natural qualquer, porque somente por esse caminho poderia ser limitada a arbitrariedade das formações de fantasias, e a pesquisa poderia ser levada a uma via rigorosamente “objetiva”¹¹. Mas a arbitrariedade da formação de hipóteses, que se deu nesse pretensu caminho rigorosamente objetivo, mostrou-se finalmente quase da mesma dimensão que a da formação de fantasias. À forma mais antiga, a mitologia das tempestades e tormentas, veio contrapor-se a mitologia astral, que logo se decompôs novamente em diversas formas da mitologia – do sol, da lua, das estrelas. Na proporção em que cada uma dessas formas, excluindo as demais, almejava constituir-se e afirmar-se como único princípio de explicação, revelou-se com ainda maior nitidez que a vinculação a determinados círculos singulares de objetos dados não podia de maneira alguma garantir a procurada univocidade objetiva da explicação.

Um outro caminho para avançar até uma última unidade da formação de mitos pareceu abrir-se quando se procurou determinar essa unidade menos como natural,

11. Este princípio é afirmado como “postulado” de toda explicação dos mitos, por exemplo, por Ehrenreich (op. cit., pp. 41, 192 ss., 213).

do que como unidade espiritual – portanto, quando se concebeu a unidade não como de um círculo de objetos, mas como unidade de um círculo cultural histórico. Uma vez que se conseguiu comprovar um tal círculo cultural como origem comum dos grandes motivos míticos fundamentais e como ponto central, a partir do qual eles aos poucos se difundiram por toda a amplidão do círculo da Terra, então com isso pareceu explicada por si mesma também a conexão interna e a coerência sistemática desses motivos. Essa conexão bem poderia ainda ser obscurecida nas formas derivadas e mediatas: teria de reaparecer imediatamente, tão logo se retrocedesse até as últimas fontes históricas e até as condições de surgimento relativamente simples. Embora teorias mais antigas – como por exemplo a teoria dos contos de Benfey – tenham procurado na *Índia* o autêntico berço dos mais importantes motivos míticos, só pareceu possível apresentar uma prova concludente das conexões históricas e da unidade histórica da formação dos mitos quando o conteúdo da cultura *babilônica* foi abrindo-se cada vez mais para a pesquisa. Agora, com a pergunta sobre a pátria originária da cultura, também parecia respondida a pergunta sobre a estrutura originária e unitária do mítico. Como de fato concluiu a teoria do “panbabilonismo”, o mito jamais poderia ter evoluído para uma “visão de mundo” em si mesma conseqüente, se tivesse surgido simplesmente de representações mágicas primitivas ou de experiências oníricas, crenças anímicas ou qualquer outra superstição. O caminho para uma tal visão de mundo estava dado somente ali onde já havia um determinado conceito, uma *idéia* de mundo como um todo ordenado – condição apenas satisfeita nos primórdios da astronomia e cosmogonia babilônicas. Somente a partir dessa orientação conceitual e histórica pareceu abrir-se a possibilidade de conceber o

mito não como puro aleijão da fantasia, mas como um *sistema* fechado em si mesmo e por si mesmo inteligível. Aqui não se faz necessário discorrer mais detalhadamente sobre a fundamentação *empírica* da teoria do “panbabilonismo”¹² – enquanto o que torna bizarra essa teoria, também no sentido puramente *metodológico*, é a circunstância de que, observada mais de perto, ela não se apresenta de modo algum como afirmação meramente empírica sobre as origens históricas factuais do *mito*, mas como uma espécie de afirmação apriorística sobre direção e meta da *pesquisa* dos mitos. Que todos os mitos tenham origem astral, que no final de contas tenham de ser “mitos de calendário”, isso é visto pelos adeptos do panbabilonismo exatamente como exigência fundamental do método, como o “fio de Ariadne”, o único capaz de conduzir através do labirinto da mitologia. Esse postulado geral sempre teve de servir para preencher as lacunas da tradição e da demonstração empíricas, o que afinal indicava também cada vez mais claramente que a questão fundamental da unidade da consciência mítica não chegaria a uma solução definitiva pelo caminho da consideração puramente empírica e histórico-objetiva.

12. Sobre a fundamentação da tese fundamental do “panbabilonismo”, ver especialmente as obras de Hugo Winckler: *Himmelsbild und Weltbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (Der alte Orient III, 2 e 3, Leipzig, 1901), *Die Weltanschauung des alten Orients*, *Der alte Orient und die Bibel* (Ex oriente lux I/II), Leipzig, 1905 s., *Die babylonische Geisteskultur*, Leipzig, 1907; e A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913. Sobre a crítica do “panbabilonismo” cf. por exemplo B. M. Jastrow Jr., *Religious belief and practice in Babylonia and Assyria*, Nova York e Londres, 1911, pp. 413 ss., e Bezold, *Astronomie, Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern* (Heidelberger Akademievortrag, 1911).

Por isso, cada vez mais foi consolidando-se a visão de que a unidade meramente *factual* das produções míticas fundamentais, mesmo quando fosse possível situá-la acima de qualquer dúvida, haveria de permanecer um mero enigma, enquanto não fosse reduzida a uma *forma estrutural* mais profunda da fantasia e do pensamento míticos. Para a caracterização dessa forma estrutural, porém, caso não se quisesse abandonar o terreno da investigação puramente descritiva, não se oferecia finalmente nenhum outro conceito além do conceito de “idéias dos povos”, de Bastian. Considerado do ponto de vista do princípio, diante de todas as formas de explicação puramente voltadas para o objeto, ele tem a vantagem decisiva de que agora não mais se interrogam os conteúdos e objetos da mitologia, mas a própria *função* do mítico. A orientação fundamental dessa função deve ser comprovadamente permanente, por mais diversas que sejam as condições em que for exercida, e por mais diversificados que sejam os objetos que ela atrai para o seu círculo. Com isso, a unidade procurada é deslocada, desde o começo, como que de fora para dentro, da efetividade das coisas para a do espírito. Mas também essa idealidade, enquanto for compreendida simplesmente como psicológica e determinada pelas categorias da psicologia, não é caracterizada inequivocamente. Mesmo que se fale da mitologia como posse espiritual conjunta da humanidade, cuja unidade deve ser explicada, finalmente, a partir da unidade da “alma” humana e da homogeneidade de seus atos, mesmo assim a própria unidade da alma logo voltará a decompor-se numa pluralidade de potências e “faculdades” diversas. Tão logo se perguntar a qual dessas potências cabe o papel decisivo na construção do mundo mítico, haverá disputa e antagonismo entre os diversos tipos de explicação. Afi-

nal, o mito surge de um jogo da *fantasia* subjetiva ou, em cada caso singular, remonta a uma “intuição real” na qual se funda? Ele desempenha o papel de uma forma primitiva de *conhecimento* e é, nessa medida, essencialmente uma produção do *intelecto*, ou pertence, segundo as suas exteriorizações fundamentais, à esfera da *paixão* e da *vontade*? De acordo com as respostas dadas a essas perguntas, aqui parecem abrir-se caminhos completamente diferentes para a pesquisa científica e para a interpretação dos mitos. Assim como antes as teorias se diferenciavam de acordo com os círculos de objetos que viam como decisivos para a formação do mito, agora elas se diferenciam de acordo com as forças fundamentais anímicas às quais o remetem. E também aqui os diversos tipos de explicação a princípio possíveis parecem renovar-se permanentemente e seguir uns aos outros numa espécie de movimento circular. Também voltou a surgir com maior vigor a forma da pura “mitologia intelectual”, que por muito tempo foi tida como superada, a concepção de que o núcleo do mito deveria ser procurado numa interpretação dos fenômenos afeita ao entendimento. Diante da interpretação “tautegórica” das figuras míticas, exigida por Schelling, tentou-se novamente uma espécie de reabilitação da “alegoria e do alegorismo”¹³. Em tudo isto se evidencia como a questão da *unidade* [Einheit] do mito sempre corre o perigo de perder-se em algum *detalhe* [Einzelheit] e satisfazer-se com ele. Aqui, é indiferente por princípio se esse detalhe é visto como detalhe de um domínio natural de objetos, ou de um círculo cultural histórico determinado,

13. Cf. Fritz Langer, *Intellektualmythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythos und der mythischen Methode*. Leipzig, 1916, especialmente capítulos 10-12.

ou finalmente de uma especial força fundamental psicológica. Pois em todos esses casos a unidade procurada é deslocada erroneamente para os elementos, em vez de ser procurada na forma característica que faz surgir desses elementos um novo conjunto espiritual, um mundo da “significação” simbólica. Todavia, assim como a doutrina crítica toma o conhecimento – a despeito de toda a incalculável multiplicidade dos objetos aos quais ele se dirige, e de toda a variedade de forças psíquicas nas quais ele se apóia para sua consecução atual – como um conjunto ideal cujas condições constitutivas universais ela investiga, assim também o mesmo modo de consideração vale para cada unidade espiritual do “sentido”. Finalmente, em vez de estabelecê-la e assegurá-la numa perspectiva genético-causal, deve-se fazê-lo sempre numa perspectiva *teleológica*, como um rumo, que a consciência segue na construção da efetividade espiritual. O que surge num tal rumo, e que por último se encontra diante de nós como produção fechada, tem um “ser” auto-suficiente e um sentido autônomo, não importando se perscrutamos sua espécie de surgimento ou de que maneira a pensamos. Assim, embora o mito não se limite a um círculo singular de coisas ou processos, mas sim abarque e penetre a totalidade do ser, e embora precise de potências espirituais das mais diversas espécies como seus órgãos, ele apresenta um “ponto de mira” unitário da consciência, a partir do qual aparecem sob nova figura a “natureza” bem como a “alma”, o ser “externo” bem como o “interno”. É preciso apreender esta sua “modalidade” e entender suas condições¹⁴. As ciências empíricas, a etnologia assim como a mitologia comparada e a histó-

14. Sobre o conceito de “modalidade”.

ria comparada das religiões, aqui só formulam o *problema*, quanto mais estendem o seu campo de consideração, ao submeterem a uma luz tão clara o “paralelismo” da formação de mitos¹⁵. Mas aqui também é preciso procurar, por trás dessa *regularidade* empírica, enfim a *legalidade* originária do espírito à qual remonta. Assim como, no âmbito do conhecimento, a mera “rapsódia das percepções” transforma-se num sistema de saber, por força de determinadas leis formais do pensamento, igualmente é lícito e imperativo perguntar pela constituição daquela unidade formal que faz com que o mundo infinitamente multiforme do mito não seja um mero conglomerado de representações arbitrárias e idéias sem relação, mas sim componha uma *produção* espiritual característica. O mero enriquecimento de nosso saber fatural também aqui permanecerá infrutífero, enquanto não levar ao mesmo tempo a um aprofundamento do conhecimento de princípios, até que, em vez de um mero agregado de motivos isola-

15. Do ponto de vista do puro “positivismo”, o *problema* contido nesse “paralelismo”, como posso ver, é mais nitidamente caracterizado por Vignoli (*Mito e Scienza*, 1879, também em tradução alemã: *Mythus und Wissenschaft*, Leipzig, 1880). Apesar de sua orientação rigorosamente empirista, Vignoli vê o mito como uma “função espontânea e necessária do entendimento”, como uma atividade “inata” do espírito, cujas raízes ele procura buscar no pensamento animal. Aqui já domina aquela tendência à objetivização, à “entificação” e à “personificação” das impressões sensíveis, da qual se desenvolve o mundo das figuras míticas, na medida em que essa tendência se volta do individual para o universal, do singular para o típico. Nesse sentido compete ao mito um “princípio transcendental” próprio – uma lei de formação singular, que também não desapareceria simplesmente com a evolução do espírito para a ciência empírica e exata, mas se afirmaria ao lado das formações da ciência rigorosa: “pois a participação do pensamento puro no desenvolvimento progressivo do mito é exatamente a mesma atividade do entendimento que provoca e possibilita a ciência” (op. cit., pp. 99 s.).

dos entre uns e outros, se façam visíveis uma articulação abrangente, uma determinada superordenação e subordinação dos momentos formadores.

Mas se, por esse lado, a inclusão do mito no sistema global das “formas simbólicas” se mostra imediatamente indispensável – então é evidente que ela envolve também um determinado perigo. Pois a comparação da forma mítica com outras formas fundamentais do espírito ameaça levar a um nivelamento de seu próprio teor, tão logo este seja tomado puramente segundo o *conteúdo* e se procure fundamentá-lo em concordâncias ou relações meramente de conteúdo. De fato, não faltam tentativas de tornar o mito “inteligível”, *reduzindo-o* a alguma outra forma do espírito, seja à do conhecimento, seja à da arte ou da linguagem. Enquanto Schelling determinou a conexão entre linguagem e mito considerando a linguagem como uma “mitologia empalidecida”¹⁶, uma corrente posterior da mitologia comparada, contrariamente, tratou de provar a linguagem como a produção primária e o mito como produção secundária. Assim, por exemplo, Max Müller tentou ligar mito e linguagem, empenhando-se em mostrar a *palavra* e sua multivocidade como primeira oportunidade para a formação mítica de conceitos. Para ele, o ponto de ligação entre os dois é a *metáfora*, que, enraizando-se na essência e na função da linguagem, também dá ao *representar* a direção que leva às produções do mito. “A mitologia é inevitável; ela é uma necessidade inerente à linguagem, se reconhecemos na linguagem a forma externa do pensamento; ela é (...) a sombra escura que a linguagem projeta sobre o pensamento e que nunca desaparecerá enquanto linguagem e pensamento não se reco-

16. Ver *Philosophie der mythologie*, 3ª conferência, op. cit., p. 52.

brirem completamente, o que nunca será o caso. Mitologia, no sentido mais elevado da palavra, é o poder exercido pela linguagem sobre o pensamento, a saber, em cada esfera somente possível da atividade espiritual." O fato da "paronímia", a circunstância de que uma e mesma palavra é utilizada para produções da representação inteiramente distintas, torna-se aqui a chave da interpretação dos mitos. A fonte e a origem de todo sentido mítico é o duplo sentido da linguagem – o próprio mito, com isso, não é senão uma espécie de adoecimento do espírito, que tem como causa última uma "doença da linguagem". Uma vez que a palavra grega δῶφνη, que designa o louro, remonta a um étimo sânscrito *Ahana*, que significa auro-ra – por isso o mito de Dafne, que ao fugir de Apolo se transforma num loureiro, não passa, segundo seu núcleo, da apresentação do deus do Sol, que persegue sua noiva, a aurora, e do qual ela por fim se salva no colo de sua mãe, a Terra; uma vez que em grego as expressões para homem e pedra λαοὶ e λῶας soam uma como a outra, por isso o mito grego faz com que os homens surjam das pedras, na famosa narrativa de Deucalião e Pirra¹⁷. A "explicação" lingüística de motivos míticos não costuma mais aparecer nessa forma evidentemente ingênua; mas é sempre atraente a tentativa de provar a linguagem, em geral e no detalhe, como o veículo próprio da formação dos mitos¹⁸. De fato, a mitologia comparada, assim como a história comparada das religiões, é sempre reconduzida a fatos

17. Ver F. Max Müller, *Über die Philosophie der Mythologie* (impresso como apêndice da tradução alemã de *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaften*, de Max Müller, 2ª ed., Straßburg, 1876).

18. De forma um pouco modificada, a tese fundamental de Max Müller voltou a ser adotada por Brinton; cf. seu escrito *The Religions of Primitive Peoples*, pp. 115 ss.

que parecem confirmar a equação *numina* = *nomina* sob os mais diversos ângulos. A idéia em que se baseia essa equação foi aplicada por Usener numa profundidade e fecundidade inteiramente novas. A análise e a crítica dos “nomes dos deuses” prova ser aqui a ferramenta espiritual que, utilizada corretamente, permite entender o processo da *formação de conceitos* religiosa. Com isso abre-se a perspectiva de uma *doutrina geral da significação*, na qual o lingüístico e o mítico se unem inseparavelmente e se referem um ao outro correlativamente. O progresso alcançado pela filologia e pela história das religiões, do ponto de vista filosófico, através dessa teoria de Usener, consiste também aqui em que a interrogação não seja mais dirigida ao conteúdo desnudo dos mitos singulares, mas ao mito e à linguagem como um todo, como formas espirituais com legalidade própria. Para Usener, a mitologia não é senão a doutrina (λόγος) do mito ou a “morfologia das representações religiosas”. Ela ambiciona nada menos do que “mostrar a necessidade e legalidade do representar mítico, e com isso tornar inteligíveis não apenas as produções mitológicas das religiões populares, mas também as formas de representação de religiões mono-teístas”. Os *Nomes de deuses* de Usener são um admirável exemplo de quão longe consegue penetrar esse método de ler a essência dos deuses a partir de seus nomes e da história de seus nomes, e quão clara é a luz que ele consegue lançar sobre a estrutura do mundo mítico. Ali não apenas são detalhadamente esclarecidos, pela filologia e pela lingüística histórica, o sentido e o vir-a-ser das divindades gregas, mas ao mesmo tempo faz-se a tentativa de mostrar uma determinada seqüência geral e típica no próprio representar mítico e lingüístico e, concomitantemente, uma correspondência recíproca no seu desenvol-

vimento bilateral¹⁹. E como o mito, por outro lado, encerra os primórdios e as primeiras tentativas de um *conhecimento* do mundo, como, além disso, ele se apresenta como o produto provavelmente mais antigo e mais geral da *fantasia estética*, então através dele teríamos novamente diante de nós aquela unidade imediata “do” espírito, da qual todas as formas diferenciadas seriam somente fragmentos, manifestações isoladas. Mas também aqui nossa tarefa geral exige que, em vez de uma unidade de origem, na qual as antíteses se dissolvam e pareçam misturar-se uma com a outra, seja procurada a unidade crítico-transcendental do conceito, que almeja, ao contrário, a conservação, a clara determinação e delimitação das formas diferenciadas. O princípio dessa diferenciação torna-se nítido se vinculamos aqui o problema da significação ao da designação – ou seja, quando refletimos sobre a maneira com a qual, nas variadas formas espirituais de manifestação, o “objeto” se vincula à “imagem”, o “teor” se vincula ao “signo”, e com a qual ao mesmo tempo ambos se dissociam um do outro e se conservam autônomos.

Com efeito, aqui mostra-se claramente como elemento fundamental dessa concordância o fato de a força ativa e criadora do signo ser comprovada tanto no mito quanto na linguagem, tanto na configuração artística quanto na formação dos conceitos teóricos fundamentais de mundo e de conexão do mundo. O que Humboldt diz a respeito da linguagem, que o homem a coloca *entre* si e a natureza que age sobre ele, interior e exteriormente, que ele se rodeia de um mundo de ruídos a fim de acolher e elabo-

19. Ver Usener, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896. Mais detalhes em meu livro *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig, 1924.

rar o mundo de objetos, isto vale exatamente da mesma forma para as produções da fantasia mítica e estética. Elas não são tanto reações a impressões que se exercem de fora sobre o espírito, e sim genuínas ações espirituais. Já nas primeiras e, em certo sentido, "mais primitivas" manifestações do mito, torna-se claro que não estamos lidando com um mero reflexo do ser, mas com uma elaboração formadora própria e com uma apresentação. Também aqui se pode acompanhar como aos poucos se desfaz uma tensão inicialmente existente entre "sujeito" e "objeto", entre o "dentro" e o "fora", na medida em que entre os dois mundos aparece, de forma cada vez mais multiforme e rica, um novo reino intermediário. Ao mundo das coisas, que o envolve e domina, o espírito contrapõe um mundo de imagens próprio e autônomo – ao poder da "impressão" opõe-se aos poucos, e de maneira cada vez mais nítida e consciente, a força ativa da "expressão". Mas é claro que essa criação ainda não carrega consigo o caráter do ato espiritual livre, mas o caráter da necessidade natural, o caráter de um determinado "mecanismo" psicológico. Justamente porque nesse estágio ainda não existe um Eu autônomo e consciente de si, vivendo livre em suas produções, mas antes porque estamos somente no *limiar* do processo espiritual destinado a delimitar "eu" e "mundo" um do outro, o novo mundo do signo tem que parecer à própria consciência uma efetividade inteiramente "objetiva". Todo começo do mito, especialmente toda concepção mágica de mundo, está impregnado dessa crença na essência objetiva e na força objetiva do signo. A magia da palavra, a magia da imagem e a magia da escrita formam o acervo fundamental da atividade mágica e da visão mágica de mundo. Se olhássemos a estrutura da consciência mítica como um todo, poderíamos encontrar um paradoxo característico. Pois se, de acordo com

uma concepção geralmente dominante, o impulso fundamental do mito deve ser um impulso para a animação, isto é, para a captação e apresentação concreto-*vívida* de todos os elementos da existência, como então é possível que esse impulso se dirija com especial intensidade justamente para o que há de “mais inefetivo” e inanimado, que o reino sombrio das palavras, imagens e signos adquira um tal poder substancial sobre a consciência mítica? Como chegaria ela a essa crença no “abstrato”, a esse culto do símbolo, em um mundo no qual o conceito universal parece não ser nada, enquanto a sensação, o impulso imediato, a percepção e intuição sensível parecem ser tudo? Só podemos encontrar resposta para essa pergunta se reconhecemos que, ao menos nessa forma, ela foi feita erroneamente – na medida em que introduz uma cisão (cisão que situamos no estágio do pensamento, da reflexão e do conhecimento científico e que necessariamente precisamos situar ali) em um domínio da vida espiritual anterior a essa cisão e permanece indiferente a ela. O mundo mítico é “concreto” não porque tem a ver somente com conteúdos sensível-objetivos, nem porque exclui de si e rejeita todos os momentos meramente “abstratos”, tudo o que é unicamente significação e signo; mas sim porque nele os dois momentos, o momento-coisa e o momento-significação, se dissolvem sem distinção, porque aqui eles cresceram juntos, “concreceram” em uma unidade imediata. Em face do mundo da impressão sensível-passiva, o mito, como um modo originário de *configuração*, também traça desde o início um determinado limite – ele também surge, assim como a arte e o conhecimento, num processo de cisão, numa separação do “efetivo” imediato, isto é, do simplesmente dado. Mas, se neste sentido ele significa um dos primeiros passos para além do “dado”, não obstante logo retorna, com o seu próprio

produto, novamente à forma do “dado” [*Gegebenheit*]. Ele se eleva espiritualmente acima do mundo das coisas; porém nas figuras e imagens que coloca em seu lugar, somente substitui uma forma de existência e servidão por outra. O que parecia libertar o espírito das amarras das coisas torna-se-lhe agora outra amarra, que é tanto mais indestrutível, quanto a dominação que experimenta já não provém aqui de um poder meramente físico, mas sim de um poder espiritual. Mas uma *tal* coação, evidentemente, já contém em si mesma a condição imanente de sua futura superação; contém a possibilidade de um processo espiritual de libertação que se cumpre de fato no progresso do estágio da visão de mundo *mágico-mítica* para a visão de mundo propriamente *religiosa*. Também esta passagem – como mostrará detalhadamente o progresso da investigação – está condicionada a que o espírito se ponha numa nova relação livre para com o mundo das “imagens” e dos “signos”, está condicionada a que ele, embora ainda imediatamente viva neles e os empregue, ao mesmo tempo os perscrute de uma maneira diferente da de antes e com isso se eleve acima deles.

E ainda com maior extensão, e conseqüentemente com clareza mais elevada, se apresenta diante de nós a mesma dialética dessa relação fundamental, dessa ligação e dissolução que o espírito experimenta através de seus próprios mundos imaginários, criados por ele mesmo, se aqui comparamos o mito a outros domínios da expressão simbólica. Também para a linguagem não há desde logo uma linha de separação nítida através da qual seriam discernidos a palavra e sua significação, o teor objetivo da “representação” e o teor do mero signo; mas ambos imediatamente se misturam e se fundem. A visão “nominalista”, para a qual as palavras são apenas signos convencionais, meros *flatus vocis*, é somente o resultado de uma

reflexão posterior, mas não a expressão da consciência lingüística “natural”, imediata. Para esta, a “essência” da coisa não está na palavra apenas mediatamente designada, mas sim de alguma forma presente e contida nela. Na consciência lingüística dos “primitivos” e na consciência lingüística da criança pode-se mostrar esse estágio da completa “concrecência” de nome e coisa em exemplos ainda fortemente marcados – aqui basta pensar nas diversas formas do nome “tabu”. Mas no progresso do desenvolvimento espiritual da linguagem impõe-se também a separação cada vez mais nítida e consciente. Embora o mundo da linguagem, assim como o mundo do mito, em que inicialmente ele parece ainda imerso e ao qual parece imediatamente atado, esteja de início inteiramente preso à identidade de palavra e essência, de “significante” e “significado” – não obstante ocorre uma ruptura cada vez mais determinada, à medida que nele se apresenta sua forma fundamental autônoma *de pensamento*, a força própria do logos. Em face de todas as demais existências meramente físicas e de toda eficácia física, surge a palavra como algo próprio e particular, em sua função puramente *ideal*, “significativa”. Em seguida vemo-nos conduzidos, na arte, a um novo estágio da “ruptura”. Também aqui não há, inicialmente, uma delimitação nítida e clara do “ideal” e do “real”; aqui também a “figura” [*Gebilde*] não é imediatamente procurada como resultado do processo criativo do produzir [*Bilden*], como pura criação da “imaginação produtiva” [*produktiven Einbildungskraft*] e conhecida como uma tal criação. Os primórdios das artes plásticas [*bildende Kunst*], como parece, remontam ao contrário à esfera na qual a própria atividade de produzir [*Bilden*] ainda se enraíza imediatamente no âmbito de representação mágico e está dirigida a determinados *objetivos* mágicos, esfera na qual portanto a própria imagem [*Bild*]

ainda não tem nenhuma significação autônoma, puramente “estética”. Contudo, já nos primeiros movimentos de configuração propriamente artística, na gradação das formas de expressão do espírito, é alcançado um início inteiramente novo, um novo “princípio”. Pois é primeiramente aqui que o mundo das imagens, mundo que o espírito confronta com o mero mundo real [*Sach-*] e material [*Dingwelt*], adquire uma validade e uma verdade puramente *imanentes*. Ele não visa a algo outro, não aponta para algo outro; ele simplesmente “é” e consiste em si mesmo. Da esfera da *eficácia*, na qual permanece a consciência mítica, e da esfera da *significação*, na qual permanece o signo lingüístico, somos agora deslocados para um domínio no qual por assim dizer somente é apreendido o puro “ser”, a essência (própria a este domínio) da imagem como tal. Sendo assim, só então o mundo da imagem transforma-se num cosmo fechado em si mesmo, que repousa em seu próprio centro de gravidade. Também o espírito só agora consegue encontrar com ele uma relação verdadeiramente livre. Em conformidade com os padrões da visão material [*dinglich*], “realista”, o mundo estético torna-se um mundo da “aparência”; mas quando até mesmo essa aparência deixa para trás a referência à efetividade imediata, ao mundo da existência e da ação no qual se movimenta também a intuição mágico-mítica, ela com isso encerra em si um passo inteiramente novo em direção à “verdade”. Assim, na relação do mito, da linguagem e da arte, por mais que suas configurações se ajustem imediatamente umas às outras nos fenômenos históricos concretos, apresenta-se mesmo assim uma determinada escalada sistemática, um progresso ideal, cuja meta se pode dizer que consiste em que o espírito não apenas esteja e viva em suas próprias formações [*Bildungen*], nos símbolos criados por ele mesmo, mas que as compreenda tais

como são. Assim, também com respeito a esse problema se comprova o que Hegel caracterizou como tema geral da *Fenomenologia do espírito*: a meta do desenvolvimento consiste em que o ser espiritual seja concebido e expresso não meramente como substância, mas “igualmente como sujeito”. Desse ponto de vista, os problemas que brotam de uma *Filosofia da mitologia* outra vez se unem imediatamente aos problemas oriundos da filosofia e da lógica do conhecimento puro. Pois a ciência também se distingue das outras etapas da vida espiritual não porque, em vez de precisar de quaisquer intermediações através de signos e símbolos, esteja diante da verdade nua, da verdade das “coisas em si” – mas sim porque, de maneira diferente e mais profunda do que elas, conhece e entende como tais os símbolos que utiliza. E também para ela um tal feito não se pode realizar de um só golpe; ao contrário, aqui também se repete, em uma outra etapa, a típica relação fundamental do espírito para com as suas próprias criações. Também aqui, ante essas criações, a liberdade tem que ser conquistada e assegurada apenas quando do trabalho crítico constante. Também no âmbito do saber, o *uso* das hipóteses e “fundamentações” precede o conhecimento de sua função própria *como* fundamentação – e enquanto esse conhecimento não for alcançado, o saber não pode expressar e intuir seus próprios princípios senão de forma material [*dinglich*], vale dizer, de forma porém semimítica.

Mas deixemos essas considerações gerais, destinadas a assinalar e delimitar provisoriamente o lugar ocupado pelo mito no sistema das formas espirituais, para agora examinar mais precisamente a especificidade do conceito mítico de “realidade” e da peculiar consciência mítica de objetividade.

PRIMEIRA PARTE

O MITO COMO FORMA
DE PENSAMENTO

CAPÍTULO I

CARÁTER E ORIENTAÇÃO FUNDAMENTAL DA CONSCIÊNCIA DE OBJETO MÍTICA

Uma das primeiras e essenciais idéias da filosofia crítica é a de que os objetos não são “dados” à consciência prontos e fixos, na nudez de seu “em-si”, mas que a referência da representação ao objeto pressupõe um ato espontâneo e autônomo da consciência. O objeto não subsiste antes e fora da unidade sintética; ao contrário, apenas através dela é que ele é constituído – não é uma forma acabada que simplesmente se impõe e imprime à consciência, mas é o resultado de uma conformação que se efetua por força dos recursos fundamentais da consciência, por força das condições da intuição e do pensamento puro. A *filosofia das formas simbólicas* adota esse pensamento crítico fundamental, esse princípio em que se baseia a “revolução copernicana” de Kant, com vistas a ampliá-lo. Ela não procura as categorias da consciência do objeto apenas na esfera teórico-intelectual; ela se baseia em que tais categorias têm que vigorar em toda parte onde, do caos das impressões, se forme um cosmo, uma “imagem de mundo” característica e típica. Cada uma de tais imagens de mundo só é possível através de atos espe-

cíficos de objetivação, de transmutação das meras “impressões” em “representações” em si determinadas e configuradas. Mas, dessa maneira, se a *meta* da objetivação puder ser rastreada até camadas que precedem a consciência-de-objeto teórica de nossa experiência, de nossa imagem de mundo científica, então, quando descermos até essas camadas, modificar-se-ão o *caminho* e o *meio* do processo de objetivação. Enquanto a *orientação* desse caminho não for conhecida e genericamente assinalada, não se pode ter clareza tampouco sobre seu percurso particular, sobre cada um de seus estágios, seus pontos de parada e inflexão. O resultado geral de nossa investigação precedente – que essa orientação não é plenamente “unívoca” e única, que a maneira e a tendência com as quais a multiplicidade das impressões sensíveis é resumida a unidades espirituais pode exibir novamente em si mesma os mais diversos matizes de significação –, esse resultado geral experimentará uma confirmação clara e importante, se doravante examinarmos a oposição entre processo de objetivação mítico e o processo teórico, o puro pensamento da experiência.

A forma lógica do pensamento da experiência surge mais nitidamente se o considerarmos em sua elaboração mais elevada, na configuração e na construção da ciência, particularmente na fundamentação de uma ciência “exata” da natureza. Mas o que vem a ser *conseguido* com a máxima perfeição aqui, já está *preparado* em cada um dos atos mais simples do juízo empírico, da comparação e ordenação empíricas de conteúdos da percepção determinados. O desenvolvimento da ciência confere plena atualidade, desdobramento e determinação lógica abrangente aos princípios nos quais, como diz Kant, repousa “também a possibilidade de toda percepção”. Na verdade, porém, já

aquilo que chamamos o mundo de nossa percepção não é algo simples, obviamente dado desde sempre, mas “é” somente na medida em que atravessou certos atos teóricos fundamentais, em que foi captado, “apreendido” e determinado por estes. Talvez essa relação fundamental geral seja mais claramente estampada se partirmos da vívida [*anschaulich*] forma primordial de nosso mundo da percepção, se partirmos de sua configuração *espacial*. As relações de coexistência e convivência, separação e justaposição no espaço, como tais, não são de modo algum dadas com as sensações “simples”, com a “matéria” sensível que se ordena no espaço, mas são um resultado altamente complexo, inteiramente *mediato*, do pensamento da experiência. Quando atribuímos às coisas no espaço uma determinada grandeza, uma determinada situação e uma determinada distância, não expressamos com isso um simples dado da sensação, mas inserimos os dados sensíveis numa conexão de relação e de sistema, que em última instância mostra não ser senão uma pura *conexão do juízo*. Toda articulação no espaço pressupõe uma articulação no juízo; toda diferença de posição, grandeza e distância só pode ser apreendida e estabelecida se as impressões sensíveis singulares forem valoradas diversamente conforme um juízo, se lhes for atribuída uma *significação* diversa. A análise do problema do espaço, pela crítica do conhecimento bem como pela psicologia, iluminou todos os ângulos desse estado de coisas e o firmou em seus traços fundamentais. Quer escolhamos como sua *expressão* o conceito de “silogismos inconscientes”, como Helmholtz, quer renunciemos a essa expressão (que de fato abriga certos perigos e ambigüidades), uma coisa continua sendo resultado comum da investigação “transcendental”, assim como da fisiológico-psico-

lógica: a ordenação espacial do mundo da percepção, no todo como no detalhe, remonta a atos de identificação, de diferenciação, de comparação e atribuição, que de acordo com a sua forma fundamental são atos puramente intelectuais. Somente na medida em que as impressões forem articuladas por tais atos, na medida em que forem destinadas a diversos *estratos* de significação, só então surgirá para nós, quase como um reflexo vívido dessa estratificação teórica da significação, a articulação “no” espaço. E, tal nos ensina detalhadamente a ótica fisiológica, nem mesmo essa variada “estratificação” das impressões seria possível se não estivesse fundamentada num princípio geral, num padrão utilizado generalizadamente. A passagem do mundo da impressão sensível imediata para o mundo mediado da “representação” vívida, em particular para o mundo da representação espacial, baseia-se em que, na fluida série sempre idêntica de impressões, as *relações* constantes – em que se encontram e segundo as quais se repetem – destacam-se paulatinamente como algo autônomo e, justamente por isso, se diferenciam de modo característico dos conteúdos sensíveis cambiantes a cada momento, inteiramente instáveis. Essas relações constantes formam agora a firme textura e, por assim dizer, o firme suporte da “objetividade”. Enquanto o pensamento ingênuo, intocado por dúvidas e questões epistemológicas, costuma falar despreocupadamente de uma constância das “coisas” e de suas qualidades, para a investigação crítica justamente essa afirmação de coisas e qualidades constantes, se a seguimos até sua origem e seus fundamentos lógicos últimos, se reduz à certeza de tais relações, especialmente à certeza de relações de medida e número permanentes. Delas depende, através delas se constitui o ser dos objetos da experiên-

cia. Com isso, porém, ocorre ao mesmo tempo que toda *apreensão* de uma “coisa” empírica particular ou de um acontecimento empírico determinado implica ao mesmo tempo um ato de *apreciação*. A “realidade” empírica, o sólido núcleo do ser “objetivo”, diferentemente do mundo da mera representação ou imaginação, impõe-se porque, de forma cada vez mais nítida e clara, o persistente é diferenciado do fluído, o permanente do variável, o sólido do mutante. A impressão sensível singular não é acolhida simplesmente segundo o que ela é e como se mostra, mas pergunta-se a ela até que ponto se confirmará no *conjunto* da experiência e se afirmará ante esse conjunto. Somente se resistir a essa pergunta e a essa prova crítica, ela será aceita no reino da realidade, do caráter objetivo. E essa prova, essa confirmação, não é simplesmente concluída em um estágio do pensamento e do saber empíricos; ela sempre pode e deve ser novamente proposta. Reiteradamente as constantes de nossa experiência revelam-se apenas constantes relativas, que por sua vez precisam de apoio e fundação em algo diferente, mais sólido. Assim, os limites do “objetivo” em face do meramente “subjetivo” não são inabalavelmente determinados desde sempre, mas se formam e se determinam a si mesmos somente no progressivo processo da experiência e de sua fundamentação teórica. Trata-se de um trabalho sempre renovado do espírito, graças ao qual se deslocam constantemente os contornos daquilo que chamamos o ser objetivo, a fim de reaparecerem em uma figura modificada e renovada. Esse trabalho, porém, é essencialmente *crítico*. Elementos que antes eram considerados assegurados, válidos, “objetivo-efetivos”, são progressivamente eliminados, porque se torna patente que não se inserem sem contradição na unidade do conjunto da experiência ou

porque, pelo menos de acordo com essa unidade, possuem uma significação apenas relativa e limitada, não absoluta. Novamente é a ordem, a legalidade dos fenômenos [*Erscheinungen*] *em geral*, que é utilizada como critério de verdade do fenômeno [*Phänomen*] empírico *singular* e do “ser” que deve ser atribuído a esse fenômeno. Assim, na construção teórica da conexão do mundo da experiência, todo particular é aqui referido, mediata ou imediatamente, a um universal e é medido por este. A “referência da representação a um objeto”, em última análise, não exprime e não é fundamentalmente senão esse seu ordenamento em uma conexão de conjunto expansiva e sistemática, na qual lhe é atribuída uma posição univocamente determinada. A captação, a mera apreensão do singular, com isso, nessa forma de pensamento, se efetua já *sub specie* do conceito de lei. O singular, o ser particular e o acontecimento concreto-particular, é e persiste [*besteht*]; mas esse seu estatuto [*Bestand*] só lhe é assegurado e garantido porque podemos e temos que pensá-lo como caso particular de uma lei universal ou, mais exatamente, de uma suma, de um sistema de leis universais. A objetividade dessa imagem de mundo, portanto, não é senão expressão de sua completa coesão, expressão do fato de que, em cada e com cada singular, pensamos também a forma do todo e, com isso, consideramos o singular como que apenas uma expressão particular, um “representante” dessa forma total.

Dessa tarefa imposta ao pensamento teórico da experiência, porém, resultam também os *meios* intelectuais dos quais ele tem de servir-se progressivamente para cumpri-la. Se a sua meta consiste na *síntese* mais elevada e geral, na composição de todo particular na unidade abrangente da experiência, não obstante os métodos graças aos

quais unicamente essa meta pode ser alcançada apontam ao contrário para o caminho aparentemente inverso. Os conteúdos, antes que sejam reordenados dessa maneira, antes que possam inserir-se na forma do todo sistemático, têm que haver experimentado em si mesmos uma transfiguração; têm que estar reduzidos, e de certo modo dissolvidos, a “elementos” últimos, não mais tangíveis na impressão sensível imediata, mas a elementos que somente o pensamento teórico pode pôr. Sem que tais elementos sejam postos, o pensamento legislante da experiência e da ciência careceria por assim dizer do substrato ao qual pudesse conectar-se. Pois os indissolúveis conteúdos e configurações da percepção como tais não oferecem a esse pensamento nenhuma consistência ou ponto de apoio. Eles não se sujeitam a uma ordem abrangente e rígida, não suportam jamais o caráter da determinação verdadeiramente *unívoca*, mas, ao contrário, uma vez apreendidos em sua existência imediata, apresentam-se como algo tão-somente fluido, fugidio, que resiste a toda tentativa de diferenciar nele mesmo “limites” verdadeiramente nítidos e exatos. Ao contrário, estes só serão determináveis quando se retroceder da existência imediata e da constituição imediata dos fenômenos [*Erscheinungen*] para outra coisa, que não mais aparece [*erscheint*], mas que é pensada como “fundamento” do fenômeno. Assim, por exemplo, não é possível chegar a nenhuma formulação de leis do movimento verdadeiramente “exatas”, enquanto procuramos os sujeitos do movimento ainda simplesmente no território dos objetos concretos perceptíveis. Quando o pensamento ultrapassa essa esfera e passa a pôr os átomos como “verdadeiros” sujeitos do movimento, somente então, nesses novos elementos ideais, o fenômeno do movimento se lhe torna

matematicamente tangível. E da mesma maneira, a *síntese* em geral, que o pensamento teórico da experiência almeja, tem como pressuposto uma *análise* correspondente e somente pode ser construída tendo como fundamento uma tal análise. A ligação pressupõe aqui a separação, assim como esta, por sua vez, não tem como meta senão possibilitar e preparar a ligação. Neste sentido, todo pensamento empírico é em si mesmo dialético – se tomamos o conceito de dialética segundo a significação histórica primeira, que lhe foi dada por Platão, se pensamos nele a unidade de ligação e separação, de *συνάγωγῇ* e *διαίρεσις*. O círculo lógico, que existe aqui aparentemente, não é porém senão a expressão daquele constante movimento circular do próprio pensamento da experiência, que tem sempre que proceder ao mesmo tempo analítica e sinteticamente, progressiva e regressivamente, na medida em que decompõe os conteúdos particulares em seus fatores constitutivos, a fim de mais uma vez produzi-los “geneticamente”, a partir desses fatores como seus pressupostos.

É só na interação, na correlação desses dois métodos fundamentais, que o mundo do saber recebe sua forma característica. O que diferencia esse mundo daquele mundo das impressões sensíveis não é o material com o qual se constrói, mas sim a nova ordem em que esse material é tomado. Essa forma de ordem exige que aquilo que na percepção imediata ainda está indistintamente lado a lado vá paulatinamente, e cada vez mais determinada e nitidamente, se separando; que aquilo que é dado em mera contigüidade transfigure-se numa superordenação e subordinação – num sistema de “causas” e “efeitos”. Nessa categoria de causa e efeito, o pensamento encontra o meio de separação propriamente eficaz que, por sua vez, só então possibilita o novo modo de ligação que ambicio-

na levar a cabo nos dados sensíveis. Onde a visão sensível do mundo só vê uma coexistência pacífica, somente um conglomerado de "coisas", o pensamento empírico-teórico avista, ao contrário, uma engrenagem, um complexo de "condições". E nesta construção escalonada de condições é destinado, então, o seu lugar determinado a cada conteúdo particular. Enquanto a apreensão sensível se satisfaz com a constatação do "o que" dos conteúdos singulares, agora esse mero "o que" toma a forma de "porque", a mera coexistência ou sucessão dos conteúdos (o estarem juntamente dados no espaço e no tempo) é substituída por sua dependência ideal (seu estar-fundamentado-um-no-outro). Com isso, porém, em oposição à simplicidade e, por assim dizer, ingenuidade da primeira e irrefletida visão das coisas, igualmente são alcançados um refinamento e uma diferenciação extraordinários na significação do próprio conceito de objeto. "Objetivo" – no sentido da visão teórica de mundo e de seu ideal de conhecimento – agora não mais significa tudo aquilo que se coloca diante de nós, conforme o testemunho da sensação, como uma simples "existência" [*Dasein*: ser-aí] e como uma simples "essência" [*So-sein*: ser-assim], mas significa o que possui em si a garantia da constância, do caráter permanente e duradouro. Uma vez que esse caráter – como pode mostrar todo fenômeno da "ilusão dos sentidos" – não é apropriado às percepções em sua constituição imediata, elas são mais e mais deslocadas do centro da objetividade, onde inicialmente pareciam encontrar-se, para a periferia. A significação objetiva de um elemento da experiência agora não depende mais da força sensível com a qual ele, na sua singularidade, se impõe à consciência, mas sim da clareza com a qual a forma, a legalidade do todo, nele se expressa e se reflete. Porém, como justamente essa forma não está disponível

de um só golpe, mas se constrói somente numa gradação persistente, então daqui resulta uma diferenciação e escalonamento do próprio conceito empírico de verdade. A mera aparência sensível diferencia-se da verdade empírica do objeto, que não pode ser apreendida imediatamente, mas só pode ser conquistada na evolução da teoria, na evolução do pensamento legislante científico. Justamente por isso essa verdade também não tem caráter absoluto, mas relativo: pois ela permanece ou cai juntamente com a conexão geral das condições sem a qual não pode ser alcançada, e com os pressupostos, com as “hipóteses” nas quais repousa essa conexão de condições. O constante é reiteradamente delimitado em face do variável, o objetivo em face do subjetivo, a verdade em face da aparência: e é somente nesse movimento que se apresenta para o pensamento a certeza do empírico – que se apresenta seu caráter lógico próprio. O ser positivo do objeto empírico é por assim dizer conquistado mediante uma dupla negação: mediante sua delimitação ante o absoluto, por um lado, e por outro ante a aparência sensível. Ele é objeto do “fenômeno”, mas este não é “aparência”, à medida que está *fundamentado* em leis necessárias do conhecimento, à medida que é um “*phaenomenon bene fundatum*”. Novamente se mostra que o *conceito* geral de objetividade, assim como suas realizações singulares concretas, do modo como ambos se configuram na esfera do pensamento teórico, repousa integralmente num ato progressivo de *diferenciação* dos elementos da experiência, num trabalho crítico do espírito, no qual cada vez mais o “acidental” se distingue do “essencial”, o variável do permanente, o contingente do necessário.

E não existe uma única fase da consciência empírica ainda tão “primitiva” e irrefletida em que já não se pudessem reconhecer claramente esse seu caráter fundamental.

É claro que freqüentemente, em investigações epistemológicas, se aceita como começo de todo conhecimento empírico um estado de pura imediatez, de mero dado, no qual as impressões devem ser acolhidas apenas em sua simples constituição sensível e “vivas” nessa constituição – sem que nelas já se haja efetuado nenhuma conformação ou elaboração pelo pensamento. Portanto, aqui todos os conteúdos ainda estariam, por assim dizer, num mesmo nível, ainda acometidos de um único caráter de “ser-aí” puro e simples, em si mesmo ainda não cindido nem diferenciado. Mas esquecemos com demasiada facilidade que a etapa inteiramente “ingênua”, aqui pressuposta, da consciência empírica não é um fato, mas uma construção teórica; que ela a rigor não é senão um conceito-limite que a reflexão crítica forjou para si mesma. Onde a consciência empírica da percepção ainda não evoluiu para a consciência cognitiva da ciência abstrata, lá também ela contém implicitamente já aquelas distinções e separações que nesta aparecem em explícita forma lógica. Isto foi mostrado já no exemplo da *consciência do espaço*: mas o que vale para o espaço vale não menos para as outras formas de ordem nas quais repousa o “objeto da experiência” e através das quais ele é constituído. Pois toda simples “percepção” [*Wahrnehmung*] encerra já um “tomar-como-verdadeiro” [*Für-Wahr-nehmen*] – ou seja, encerra uma determinada norma e uma medida de objetividade. Considerada de perto, ela é já um processo de escolha e de discernimento levado a termo pela consciência diante da massa caótica de “impressões”. Dessas impressões, ao se acumularem num dado momento, determinados traços devem ser fixados como constantes e “típicos”, e contrapostos a outros meramente casuais e fugidios; devem ser sublinhados certos momentos, outros,

ao contrário, eliminados como “inessenciais”. Numa tal “seleção”, que efetuamos no material da percepção que se acumula de todos os lados, repousa toda possibilidade de lhe dar uma determinada forma e, com isso, um determinado “objeto” [*Gegenstand*]; repousa a possibilidade de referir a percepção em geral a um objeto [*Objekt*]. Entre as consciências de objeto [*Gegenstandsbewußtsein*] da percepção e da experiência científica não há, pois, uma diferenciação de princípio, mas apenas de grau – na medida em que as diferenças de validade que, naquela, já se encontram e agem são elevadas, nesta, à forma de *conhecimento*, isto é, são fixadas no conceito e no juízo¹.

Mas só seremos conduzidos um passo adiante na direção do “imediatos” se examinarmos aquele outro tipo de objeto e objetividade [*Gegenständlichkeit*] com que depa-ramos na consciência mítica. Também o mito vive num mundo de puras configurações, que se lhe antepõem como algo integralmente objetivo [*Objektives*], como o próprio objetivo. Mas a referência a elas ainda não mostra nada daquela “crise” decisiva, com a qual começa o saber empírico e conceitual. Mas, mesmo que os seus conteúdos lhe sejam dados num suporte objetivo [*gegenständlich*] como “conteúdos efetivos”, ainda assim essa forma de efetividade ainda é em si totalmente homogênea e indiferenciada. Ainda faltam aqui, por completo, as nuances de significação e de valor que o conhecimento estampa em seu conceito de objeto e em virtude das quais chega à distinção rigorosa entre diversos círculos de objetos, à linha de demarcação entre o mundo da “verdade” e o da

1. Para uma fundamentação mais detalhada dessas considerações epistemológicas preliminares, devo remeter à exposição mais detida de meu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (especialmente capítulos 4 e 6).

“aparência”. O mito mantém-se exclusivamente na presença de seu objeto: na intensidade com a qual este, em um determinado instante, arrebatava a consciência e toma posse dela. Por isso, falta ao mito toda possibilidade de estender o instante para além dele mesmo, olhar antecipadamente além dele e retrospectivamente por trás dele, referi-lo como elemento particular ao conjunto dos elementos da efetividade. Em vez do movimento dialético do pensamento, para o qual cada particular dado será apenas a ocasião para vinculá-lo a outro, para agregá-lo a outros numa série e desse modo, finalmente, ordená-lo a uma *legalidade* geral do acontecer, em vez disso ocorre aqui o mero abandono à impressão mesma e à sua “presença” caso a caso. A consciência está no mito, como em algo preso ao que simplesmente é-aí [*Daseiende*] – ela não possui o impulso nem a possibilidade de corrigir, criticar o dado aqui e agora, limitá-lo em sua objetividade uma vez que é *medido* por um não-dado, algo passado ou futuro. Mas se falta essa medida mediata, então todo ser, toda “verdade” e efetividade se desmancha na mera presença do conteúdo, e com isso todo aparecer em geral se concentra necessariamente num único nível. Aqui não há *estágios* diversos de realidade, não há degraus de certeza objetiva delimitados entre si. A imagem da realidade que surge desta maneira carece, por assim dizer, da dimensão de profundidade, da separação entre primeiro e segundo planos, como aquela levada a cabo, de modo tão característico, no conceito empírico-científico, na cisão entre “fundamento” e “fundamentado”.

E com esse traço fundamental do pensamento mítico, que aqui a princípio foi apresentado de modo muito geral, já se determina uma abundância de outros traços como suas conseqüências simples e necessárias; já em

grande amplitude, se assinala a específica fenomenologia do mito. Um rápido exame nos *fatos* da consciência mítica ensina, com efeito, que essa consciência desconhece absolutamente determinadas linhas divisórias que o conceito empírico e o pensamento empírico-científico consideram como simplesmente necessárias. Falta aqui sobretudo aquela linha demarcatória fixa entre o meramente “representado” e a percepção “efetiva”, entre desejo e satisfação, entre imagem e coisa. Isto aparece com toda clareza na significação decisiva que têm as *vivências oníricas* para a gênese e para a construção da consciência mítica. É claro que a teoria animista – que tenta derivar todo o conteúdo do mito essencialmente dessa *única* fonte, que faz com que o mito desponte principalmente de uma “confusão” e mistura entre vivências de sonho e vivências de vigília – permanece unilateral e insuficiente, nessa forma que lhe foi dada sobretudo por Tylor². Mas não pode haver dúvida de que determinados conceitos míticos fundamentais serão inteligíveis e transparentes em sua estrutura própria apenas quando se ponderar que, para o pensamento mítico e para a “experiência” mítica, há uma passagem permanentemente oscilante entre o mundo do sonho e o mundo da “efetividade” objetiva. Também em sentido puramente prático, também na atitude adotada pelo homem, não na mera representação, mas no agir e fazer na efetividade, determinadas experiências oníricas possuem a mesma força e o mesmo alcance, e lhes cabe portanto,

2. O fato de o conteúdo do “conceito de alma” primitivo não se deixar de forma alguma derivar nem compreender por completo, ou mesmo em seus traços mais marcantes, a partir das experiências oníricas, recentemente foi enfatizado especialmente, com acerto, por Walter F. Otto em *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens* , Berlim, 1923, sobretudo pp. 67 ss.

mediatamente, a mesma “verdade” que coube ao que foi vivido em vigília. Toda a vida e ação de muitos “povos primitivos” foi determinada e conduzida por seus sonhos, até os menores detalhes³. E, assim como não há uma diferença rígida entre sonho e vigília, tampouco há para o pensamento mítico um corte nítido que separe a esfera da vida da esfera da morte. As duas não se comportam como ser e não-ser, mas como partes iguais, homogêneas, de um e mesmo ser. Para o pensamento mítico não há um momento determinado, claramente delimitado, no qual a vida passa para a morte ou a morte para a vida. Assim como pensa o nascimento como retorno, pensa a morte como continuação. Todas as “doutrinas da imortalidade” do mito, nesse sentido, têm uma significação originalmente não tanto positivo-dogmática, mas antes negativa. A consciência em si mesma indiferenciada e irrefletida recusa-se a efetuar uma separação que, de fato, não reside de forma imediata e obrigatória no conteúdo da vivência como tal, mas que finalmente é exigida apenas pela reflexão acerca das *condições* empíricas da vida – portanto, por uma forma determinada de *análise causal*. Se toda “efetividade” é tomada simplesmente como se dá na impressão imediata, se ela possui credenciais suficientes no poder que exerce sobre a vida da representação, da paixão e da vontade, então de fato o morto ainda “é”, mesmo que sua forma fenomênica de até então tenha se transformado, mesmo que no lugar da existência sensível-material tenha surgido um ser-aí meramente espectral, incorpóreo. O fato de que o vivo está desde sempre em

3. Cf. a esse respeito o rico material agora reunido em Levy Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1922; v. também Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, pp. 65 ss.

conexão com ele nas aparições oníricas, assim como nas paixões do amor, do medo, e assim por diante, aqui (onde "ser efetivo" e "ser ativo" se fundem num só) não pode de forma alguma ser expresso e "explicado", senão pela *perpetuação* do morto. No lugar da discriminação analítica que um pensamento da experiência avançado leva a termo entre os fenômenos de vida e morte, e entre seus pressupostos empíricos, nós nos encontramos aqui, isto sim, simplesmente na intuição indivisa da "existência". Também a existência *física*, de acordo com essa intuição, não se interrompe repentinamente com o instante da morte, mas apenas troca de cenário. Todo culto aos mortos baseia-se essencialmente na crença de que o morto continua necessitando de meios físicos para a conservação de seu ser, bem como de sua alimentação, de sua roupa, de seus bens. Assim, enquanto no estágio do *pensamento*, no estágio da metafísica, o raciocínio deve esforçar-se para oferecer "provas" da continuidade da alma após a morte, na continuidade natural da história do espírito humano, ao contrário, vigora a relação inversa. Não a imortalidade, mas a mortalidade é que deve ser "provada", ou seja, conhecida teoricamente, é ela que deve ser somente aos poucos ser destacada e certificada, mediante linhas divisórias que a reflexão progressiva traça para o conteúdo da experiência imediata.

Devemos ter sempre presente esse singular entrelaçamento, essa indiferença de todos os distintos estágios de objetivação, que foram discriminados pelo pensamento empírico e pelo entendimento crítico, se queremos entender desde dentro os conteúdos da consciência mítica, em vez de refletir sobre eles de fora. Estamos acostumados a conceber esses conteúdos como "simbólicos", na medida em que por detrás deles é procurado um outro

sentido, oculto, para o qual apontam mediatamente. Desse modo, o mito torna-se mistério: sua autêntica significação e sua autêntica profundidade não residem naquilo que ele revela em suas próprias figuras, mas naquilo que encobre. A consciência mítica equivale a uma escritura cifrada, inteligível e legível apenas para aquele que possui a sua chave – ou seja, para quem os conteúdos particulares dessa consciência no fundo não são senão signos convencionais de um “outro” que não está contido neles. Daqui resultam os diversos tipos e correntes de interpretação dos mitos, de tentativas de trazer à luz o sentido, teórico ou moral, que os mitos abrigam⁴. A filosofia medieval diferenciou nessa interpretação uma tríplice graduação: um *sensus allegoricus*, um *sensus anagogicus* e um *sensus mysticus*. E mesmo o Romantismo, por mais que se esforçasse em substituir a concepção “alegórica” do mito por uma concepção puramente “tautegórica”, em entender portanto os fenômenos fundamentais do mítico a partir dele mesmo (não em relação a outra coisa), não superou, sob o ponto de vista do *princípio*, essa forma de “alegorismo”. A *Simbólica e mitologia dos povos antigos*, de Creuzer, assim como a *História dos mitos do mundo asiático*, de Görre, vêem no mito uma linguagem alegórico-simbólica que encerra um sentido secreto mais profundo, um teor puramente ideal que transparece pela expressão plástica. Se, ao contrário, olhamos para o mito mesmo, para o que ele é e como aquilo que *sabe* que é, então reconhecemos que lhe é estranha exatamente essa *separação* do

4. Sobre a *história* da interpretação dos mitos, cf. agora Otto Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit* (suplemento do *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* de Roscher), Leipzig, 1921.

ideal e do real, essa cisão entre um mundo do ser imediato e um mundo da significação mediata, essa oposição de “imagem” e “coisa”. Apenas nós, os espectadores, que não mais estamos nem vivemos no mito, mas que nos voltamos para ele de modo meramente reflexivo, é que efetuamos nele essa separação. Onde vemos uma relação de mera “representação”, para o mito, se ainda não se desviou de sua forma fundamental e primordial e se ainda não perdeu seu caráter original, há uma relação de *identidade* real. A “imagem” não representa [*darstellt*] a “coisa” – ela *é* a coisa; ela não é apenas sua suplente, mas sim age como ela, de forma que a substitui em seu presente imediato. Conseqüentemente, pode-se apontar exatamente como uma característica do pensamento mítico a ausência, nele, da categoria do “ideal”, e que, por isso, onde quer que nele surja algo puramente significativo, a fim de compreendê-lo deve transformar esse mesmo significante em algo material [*Dingliches*], em algo assemelhado ao ser [*Seinsartiges*]. Nos diversos estágios do pensamento mítico repete-se essa relação fundamental, que contudo se expressa muito mais claramente na *ação* mítica do que no mero pensamento. Em toda ação mítica há um momento no qual se leva a termo uma verdadeira transubstanciação – uma metamorfose do sujeito dessa ação no deus ou demônio que ele representa. É possível seguir esse traço fundamental desde as mais primitivas externalizações da visão de mundo mágica até as mais elevadas manifestações do espírito religioso. Já se salientou corretamente que, na relação entre *mito* e *rito*, este é o mais antigo, aquele é o mais tardio. Em vez de explicar a ação ritual a partir do conteúdo de fé, como um mero conteúdo representativo, temos que tomar o caminho inverso: aquilo que no mito pertence ao mundo teó-

rico da representação, o que nele é mero relato ou narrativa em que se crê, temos que entender como uma interpretação mediata daquilo que está vivo imediatamente na ação do homem e em sua paixão ou vontade. Assim compreendido, porém, nenhum rito tem originalmente sentido meramente "alegórico", de imitação ou encenação, mas um sentido inteiramente *real*: os ritos estão inseridos na realidade do agir efetivo de modo que formem um seu componente indispensável. É uma crença geral, encontrada sob múltiplas formas e nas mais diversas formas culturais, que a perpetuação da vida humana, e mesmo a existência do próprio mundo, repousa na correta prática dos ritos. Acerca dos índios Coras e Uitotós, Preuß relata que para eles a prática dos ritos sagrados, das festas e dos cantos parece mais importante do que o resultado de todo o trabalho na terra – pois deles depende todo o crescimento e prosperidade. O culto é a autêntica ferramenta, com a qual o homem subjuga o mundo não espiritualmente, mas sim de forma puramente física – a principal provisão que o autor, que o criador do mundo encontrou para o homem, consiste em ter-lhe outorgado as várias formas do culto, através das quais ele subjuga as forças da natureza. Pois apesar de seu transcurso regular, a natureza nada concede sem cerimônia⁵. E essa passagem, essa transposição do ser para a atividade mágico-mítica, assim como o efeito retroativo imediato dessa atividade sobre o ser, valem tanto no sentido subjetivo quanto no sentido objetivo. Não é mera encenação e espetáculo o

5. Cf. Preuß, *Ursprünge der Religion und Kunst*, Globus, vol. 87 (1905), p. 336; *Die Nayarit-Expedition*, Leipzig, 1912, I, pp. LXVIII e LXXXIX ss., *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen e Leipzig, 1921, I, 123 ss. e o ensaio *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*, *Psychologische Forschung* vol. II (1922), p. 165.

que pratica o dançarino que participa de um drama mítico; o dançarino *é* o deus, *torna-se* deus. Especialmente em todos os ritos de fertilidade, nos quais são celebradas a morte e a ressurreição do deus, sempre volta a se exprimir esse sentimento fundamental de identidade, de identificação real. O que acontece nesses ritos, assim como na maioria dos cultos de mistérios, não é uma mera *representação* imitativa de um processo, mas é o processo mesmo e sua *realização* imediata; é um *δρῶμενον* como acontecimento real e efetivo, porque integralmente eficaz⁶. Nessa forma de mimo, até onde podemos retroceder em toda a arte dramática passada, não se trata absolutamente de um jogo meramente estético, mas de uma total seriedade trágica – daquela seriedade que caracteriza justamente a atividade sagrada como tal. Consequentemente, também a expressão “feitiçaria por analogia”, que se costuma utilizar para uma determinada corrente da atividade mágica, não corresponde de maneira alguma ao autêntico *sentido* dessa atividade; pois onde *nós* vemos

6. Sobre os antigos mistérios, cf. especialmente Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1920, assim como os decisivos documentos em Usener, *Heilige Handlung* (Kleine Schriften, IV, p. 424). As cerimônias míticas (de acordo com Jong, *Das antike Mysterienwesen*, p. 19) só são chamadas de drama uma vez por Clemente de Alexandria, mas normalmente recebem o nome de “dromena”, o que em regra significa cerimônias, especialmente ocultas, mas jamais uma encenação teatral. Mas não há consagração sem dança: quando há traição dos mistérios, não se diz que foram “conversados para fora”, mas que foram “dançados para fora”. Coisa semelhante ocorre nos ritos dos “primitivos”. “É comum às danças de animais e às danças de espíritos, observa Preuß, que visem uma magia. Não são representadas narrativas míticas, e a meta nunca é a mera representação de cenas e pensamentos. Isto só pode acontecer depois que as danças tenham-se tornado profanas ou se encontrem em nível mais alto do desenvolvimento” (*Ursprung der Religion und Kunst*, Globus, vol. 86, p. 392).

apenas um mero signo e uma semelhança do signo, para a consciência mágica e, por assim dizer, para a percepção mágica, está presente, ao contrário, o próprio objeto. Só assim a “crença” na magia é inteligível: a magia não precisa apenas acreditar na eficácia do meio de feitiço, mas também naquilo que para nós é apenas um meio, possui a coisa como tal e a apreende imediatamente.

Essa incapacidade do pensamento mítico de apreender uma mera significação, algo puramente ideal e significativo, exprime-se mais marcadamente na posição que aqui se dá à *linguagem*. Mito e linguagem estão em constante contato recíproco – seus conteúdos portam e condicionam um ao outro. Além do feitiço da imagem, há o feitiço da palavra e do nome, que constitui um componente da visão mágica do mundo. Mas aqui o pressuposto decisivo reside também em que a palavra e o nome não possuem mera função representativa, mas em ambos estão contidos o próprio objeto e suas *forças* reais. A palavra e o nome tampouco designam e significam; eles são e agem. Um poder próprio sobre as coisas já habita a mera matéria sensível, da qual se forma a linguagem, já habita cada externação da voz humana como tal. Sabe-se que, nos povos primitivos, acontecimentos e catástrofes ameaçadores são rechaçados e “conjurados” através de canto, alaridos e clamores. Desse modo, tenta-se exorcizar, através de gritos e ruídos, eclipses solares e lunares, fortes tempestades e tormentas⁷. Mas a autêntica força mítico-mágica da linguagem só vem à tona quando já aparece na forma de som articulado. A palavra formada é em si

7. Sobre os povos primitivos, cf. Preuß, *Ursprung der Religion und Kunst*, Globus vol. 87, p. 384; documentos sobre a mesma intuição na literatura antiga encontram-se por exemplo em Rohde, *Psyche*, 2ª ed. II, 28, nota 2, 77.

mesma algo delimitado, individual: a ela também está submetido um domínio especial do ser, como que uma esfera individual, sobre a qual ela é senhora com plenos poderes. É especialmente o *nome próprio* que está ligado dessa maneira, por vínculos misteriosos, ao que é próprio à *essência*. Também em nós continua agindo de muitas maneiras esse temor singular em face do nome próprio – esse sentimento de que ele não está preso à pessoa exteriormente, mas de algum modo “pertence” a ele. “O nome próprio de alguém” – numa célebre passagem de Goethe em *Poesia e verdade* – “não é algo como uma capa, meramente dependurada à sua volta e que se pode quando muito folgar ou apertar, mas sim uma roupa completamente ajustada, como a mesma pele que se formou sobre a pessoa, a qual não devemos esfregar e magoar, sob pena de ferir a pessoa mesma”. Mas para o pensamento mítico originário o nome é ainda mais do que uma tal pele: ele expressa o interior, o essencial da pessoa e “é” exatamente esse interior. Nome e personalidade fundem-se num só⁸. Nos ritos de passagem masculinos e demais usos de iniciação, a pessoa ganha um novo nome, porque é uma nova personalidade [*Selbst*] que então recebe⁹. Porém, é sobretudo o nome do *deus* que constitui uma parte de sua essência e de sua ação. Ele designa a esfera de forças

8. Ainda no direito público romano os escravos não têm nomes porque não lhes cabe, de direito, personalidade jurídica; ver Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, III, 1, p. 203 (citado no ensaio de Rudolf Hirzel, *Der Name, ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen*, Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft, vol. XXVI, n.º II, Leipzig, 1918).

9. Vários documentos sobre isso encontram-se em Brinton, *Primitive Religion*, pp. 86 ss., assim como em James, *Primitive Ritual and Belief*, Londres 1917, pp. 16 ss.; ver também van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.

dentro da qual cada deus particular está e age. Assim, na oração, no hino e em todas as formas do discurso religioso, deve-se atentar cuidadosamente para que cada deus seja mencionado com o nome que lhe corresponde; pois ele somente aceita o préstimo oferecido quando é invocado da maneira correta. Para os romanos, a aptidão de a cada momento invocar a divindade certa no momento adequado se desenvolveu a ponto de tornar-se uma arte especial exercida por pontífices e registrada nos *indigita-menta* por eles regidos¹⁰. Além disso, sempre volta a surgir no âmbito da história das religiões a idéia fundamental de que a autêntica natureza do deus, o vigor e a diversidade de sua ação estão encerrados em seu nome e como que condensados nele. No nome reside o mistério da abundância divina: a multiplicidade de nomes divinos, a “polionimia” e a “mirionimia” divinas são a autêntica marca característica da inexauribilidade da ação de Deus. É sabido como essa crença no poder do nome de Deus estende-se imediatamente aos escritos do Velho Testamento¹¹. No Egito, que, como terra clássica da magia e do feitiço do nome, também estampou muito claramente esse traço na história de sua religião, considera-se que não apenas o universo foi feito pelo *lógos* divino, mas também o mesmo primeiro deus surgiu através da força de seu poderoso nome próprio: no princípio era o nome, que então desprende de si todo ser, também o ser divino. Quem conhece o verdadeiro nome de um deus ou demônio pode apropriar-se também ilimitadamente do poder

10. Ver Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., p. 37; cf. sobre o assunto especialmente Norden, *Agnostos Theos*, pp. 144 s.

11. Mais detalhes a respeito no escrito de Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg, 1902.

de seu portador; uma lenda egípcia relata como Ísis, a grande feiticeira, conseguiu astutamente que o deus do sol Rá lhe revelasse seu nome, e como ela assim conquistou o domínio sobre ele mesmo e sobre todos os outros deuses¹².

E assim como o nome, é especialmente a *imagem* de uma pessoa ou de uma coisa o que permite tornar imediatamente clara a indiferença do pensamento mítico com respeito a toda a variedade de “graus de objetivação”. Do ponto de vista do pensamento mítico, para o qual todos os conteúdos se concentram num único nível de ser, para o qual todo percebido já possui como tal um caráter de realidade, para a imagem vista vale o mesmo que para a palavra dita e ouvida – é dotada de forças reais. Também a imagem não apresenta a coisa somente para a reflexão

12. Pormenores sobre essa “onipotência do nome” e sobre sua real significação cosmológica, em meu estudo *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Stud. der Bibl. Warburg VI, Leipzig, 1924). Além disso pode-se apontar que a crença na plena “substancialidade” da palavra, que domina amplamente o pensamento mítico, pode ser observada de forma quase sem modificações em determinados fenômenos *patológicos* e que ela aqui se baseia no mesmo sintoma espiritual, na confusão dos “níveis de objetivação” que se mantêm distintos para o pensamento crítico e para a formação analítica de conceitos. Nesse aspecto, é importante e instrutivo um caso narrado por Schilder em seu escrito *Wahn und Erkenntnis* (Berlín, 1918, pp. 66 ss.). O doente de quem aqui se fala, interrogado sobre o que seria realmente eficaz no mundo, respondeu que seriam as palavras. Os corpos celestes “dão” determinadas palavras, através de cujo conhecimento se dominam as coisas. E não apenas é eficaz cada palavra como um todo, como também cada um de seus componentes da mesma forma. O paciente está convencido, por exemplo, de que se poderia decompor palavras como “caos” e que então os fragmentos ainda poderiam igualmente ter significação; portanto, ele está “ante as suas palavras do mesmo modo que o químico diante de uma substância complexamente composta”.

subjetiva de um terceiro, de um espectador, mas é uma parte de sua própria efetividade e eficácia. Assim como o nome próprio de alguém, a sua imagem também é um *alter-ego*: o que lhe sucede, sucede à própria pessoa¹³. Desse modo, no círculo de representações mágico, o feitiço da imagem e o feitiço da coisa não estão de forma alguma separados nitidamente. Assim como a feitiçaria pode servir-se, como meio e veículo, de uma determinada parte física da pessoa, por exemplo de suas unhas ou cabelos, também pode escolher, com o mesmo êxito, a imagem como ponto de partida. Se a imagem do inimigo é perfurada com agulhas ou atravessada por flechas, isto retroage imediatamente sobre o inimigo de maneira mágica. E, assim como se atribui aptidão passiva para obter efeito, também se atribui à imagem plena aptidão ativa – uma aptidão para obter efeito [*Wirkungsfähigkeit*] que se equipara inteiramente à do próprio objeto. Um modelo do objeto [*Gegenstand*], formado em cera, é o mesmo e alcança o mesmo que o objeto [*Objekt*] nele apresentado¹⁴. O mesmo papel que cabe à imagem cabe também à *sombra* de alguém. Ela também é uma parte real vulnerável des-

13. Um grande número de exemplos para essa relação a partir do universo *chinês* de representações é dado por de Groot, em *Religious System of China*, IV, pp. 340 ss.: “An image, especially if pictorial or sculptured, and thus approaching close to the reality, is an *alter ego* of the living reality, an abode of its soul, nay it is that reality itself. By myriads are such images made of the dead, expressly to enable mankind to keep the latter in their immediate presence as protectors and advisers (...) Such intense association is, in fact, the very backbone of Chinas inveterate idolatry and fetishworship, and, accordingly, a phaenomenon of paramount importance in her Religious System.”

14. Exemplos característicos para isto podem ser encontrados em Budge, *Egyptian Magic*, 2ª ed., Londres, 1911, no capítulo “Magical pictures”, pp. 104 ss.

sa pessoa – e todo ferimento da sombra é um ferimento na própria pessoa. É proibido pisar na sombra de alguém, pois com isso se pode transmitir uma doença à pessoa. Relata-se que alguns povos primitivos tremem ao avistar um arco-íris, porque o tomam por uma rede estendida por um poderoso feiticeiro, a fim de capturar suas sombras¹⁵. Na África Ocidental, às vezes se comete secretamente um assassinato cravando uma agulha ou uma faca na sombra de um homem¹⁶. Provavelmente já se trata de uma reflexão tardia que introduzimos apenas posteriormente nos fenômenos do pensamento mítico, se tentamos explicar essa significação da sombra de maneira animista, equiparando a sombra de alguém à sua *alma*. De fato, aqui parece haver ainda uma identificação muito mais simples e originária – justamente aquela que também reúne vigília e sonho, nome e coisa, etc., e que não admite nenhuma separação rigorosa entre as formas do ser “ectípico” [*abbildlich*] e as do ser “arquetípico” [*urbildlich*]. Pois toda separação desse tipo exigiria algo diferente do mero mergulho vívido no próprio conteúdo; ela requereria que os conteúdos singulares, em vez de serem apreendidos em sua mera presença, fossem ao contrário reportados às condições de seu surgimento na consciência e à lei causal que rege esse surgimento: mas isso voltaria a pressupor uma espécie de análise, de decomposição puramente intelectual, que aqui ainda é completamente remoto.

15. Cf. a esse respeito o rico material etnológico reunido por Frazer: *The Golden Bough*, vol. II: *Taboo and the Perils of the Soul*, 3ª ed., Londres, 1911, pp. 77 ss. [aparentemente, há um erro ortográfico na edição alemã: *The Goullden Bough*; isto é, ‘golden’ está grafado com “ou” e não apenas “o”. Corrige todas as ocorrências, seguindo a ortografia, bem como as traduções em francês e inglês de Cassirer. (N. da T.)]

16. Mary Kingsley, *West African Studies*, p. 207.

Em geral, a peculiaridade do pensamento mítico e a decisiva oposição em que ele se encontra diante da apreensão puramente "teórica" de mundo podem ser apreendidas não menos claramente a partir de seu *conceito de causalidade* do que a partir de seu *conceito de objeto*. Pois esses dois conceitos condicionam-se um ao outro reciprocamente: a forma do pensamento causal determina a forma do pensamento de objeto e vice-versa. A *categoria* geral de "causa" e "efeito" não falta absolutamente ao pensamento mítico; ela pertence mesmo, em certo sentido, ao seu próprio acervo fundamental. Isso é atestado não apenas pelas cosmogonias e teogonias míticas, que procuram responder à questão do surgimento do mundo e do nascimento dos deuses, mas também por uma plethora de lendas mitológicas, que possuem caráter inteiramente "explicativo", isto é, querem dar alguma explicação para a origem de uma coisa singular concreta qualquer, para a origem do sol ou da lua, do homem ou de qualquer gênero animal ou vegetal. Também pertencem a essa esfera da intuição as lendas culturais [*Kulturmärchen*], que reportam a posse de um determinado bem cultural a um herói ou "salvador" individual. Porém, da forma da explicação causal, exigida e estabelecida pelo conhecimento científico, diferencia-se a causalidade do mito também aqui pelo mesmo traço ao qual finalmente se reduz a oposição de seus respectivos conceitos de objeto. Segundo Kant, o princípio causal é um "princípio sintético" – um princípio que serve para soletrar fenômenos, a fim de que seja possível lê-los como experiências. Mas essa síntese do conceito de causalidade, assim como a síntese do conceito de objeto em geral, implica ao mesmo tempo uma orientação bem determinada da análise. Ambas, a síntese e a análise, mostram-se aqui como métodos que se completam e que necessariamente exigem um ao outro.

É uma falha fundamental na concepção psicológica de Hume e em sua crítica psicológica do conceito de causalidade não reconhecer e apreciar devidamente essa função *analítica* inerente a ele. Para Hume, toda representação de causalidade deve, em última instância, poder ser derivada da representação da mera coexistência. Dois conteúdos que apareceram juntos à consciência com constância suficiente reúnem-se por fim, graças à função psicológica mediadora da "imaginação", a partir da relação de mera proximidade, de simples adjacência espacial ou de sucessão temporal, numa relação causal. As contigüidades espacial e temporal transformam-se em causalidade mediante um simples mecanismo de "associação". Na verdade, porém, a maneira como o conhecimento científico obtém seus conceitos e juízos de causalidade revela o comportamento exatamente oposto. Mediante esses conceitos e juízos, aquilo que está junto para a impressão sensível imediata, é desmembrado progressivamente e desdobrado em diversos complexos de condições. Na mera percepção, a um determinado estado *A* no instante *A*₁ segue-se um outro estado *B* no instante *A*₂. Mas essa sucessão, por mais que se repetisse, não levaria à idéia de que *A* é a "causa" de *B* – o *post hoc* nunca se metamorfosearia num *propter hoc*, se aqui não se introduzisse um conceito mediador novo. Do estado total *A*, o pensamento destaca um determinado momento *a*, que vincula a um momento *b* em *B*. E que *a* e *b* estejam juntos numa relação 'necessária', numa relação de 'causa' e 'efeito', de 'condição' e 'condicionado', não é então apenas passivamente lido numa percepção dada ou numa multidão de tais percepções, mas é posto à prova, na medida em que se *produza* a condição *a* isoladamente e então se investigue o resultado a ela ligado. Especialmente o *experimento* físico (ao qual em última instância remontam os juízos de cau-

salidade da Física) está fundado sempre num tal desmembramento do acontecimento em esferas de condições singulares, em diversas camadas de relação. Graças a essa análise sempre progressiva, o acontecimento espaço-temporal, que inicialmente nos foi dado como um mero jogo de impressões, como uma “rapsódia de percepções”, só então adquire o novo *sentido*, que o rotula como acontecimento causal. O processo singular que temos diante de nós agora não é considerado somente como tal: ele se torna portador e expressão de uma expansiva legalidade universal representada nele. O estremecimento da coxa da rã no laboratório de Galvani se torna prova e testemunho de uma nova força fundamental, o “galvanismo”, não por si mesma como fenômeno intacto, mas graças ao processo analítico do pensamento que a ele se une. Assim, através dos liames de causalidade produzidos pela ciência, não se repete simplesmente, à guisa de constatação, um ser-aí sensível-empírico; ao contrário, a mera contigüidade dos elementos empíricos é interrompida e rompida: conteúdos que, segundo o mero ser-aí, estão lado a lado são separados segundo a “causa” e a “essência”, enquanto outros, que para a visão sensível imediata estão muito distantes, para o conceito e para a construção intelectual da realidade se aproximam e são referidos uns aos outros. É desse modo que Newton descobre um novo conceito causal de gravitação, através do qual fenômenos tão diferentes, como a queda livre dos corpos, a trajetória dos planetas e o fenômeno do fluxo e refluxo das marés, são resumidos numa unidade e submetidos à mesma *regra* geral do acontecimento.

Justamente essa abstração isolante, porém, através da qual se apreende e se salienta como “condição” um determinado momento singular de um complexo global, é e permanece estranha à forma de pensar do mito. Toda

simultaneidade, toda proximidade e contato espacial encerram aqui, em e por si mesmos, uma “consequência” causal real. Caracterizou-se exatamente como princípio de causalidade mítica e da “Física” nela fundamentada que aqui todo contato no espaço e tempo é tomado imediatamente como uma relação de causa e efeito. Além do princípio “*post hoc, ergo propter hoc*”, é indicativo do pensamento mítico também especialmente o princípio “*juxta hoc ergo propter hoc*”. Assim, uma visão corrente para esse pensamento é a de que são os animais que aparecem em determinada estação do ano, que a trazem e engendram: para a visão mítica é de fato a andorinha que *faz* o verão¹⁷. “Redes de relações fantásticamente arbitrárias” – assim descreve Oldenberg, por exemplo, a intuição fundamental que subjaz às práticas de sacrifício e feitiçaria da religião védica – “envolvem todas as entidades cuja ação deve explicar a estrutura do sacrifício, seu efeito sobre o curso do mundo e o eu. Elas agem umas sobre as outras através de contato, através do número que lhes é inerente, através de algo a elas apenso (...) Temem medo uma à outra, fundem-se, entrelaçam-se, acasalam-se (...) Uma muda-se na outra, transforma-se nela, é uma forma da outra, é a outra (...) Poder-se-ia dizer que, se aqui duas representações alguma vez se encontram numa certa proximidade recíproca, não mais será possível separá-las.”¹⁸ Se isto está correto, resulta então algo notável:

17. Pormenores a esse respeito por exemplo em Preuß, *Anfänge der Religion und Kunst*; para o princípio místico do “*juxta hoc ergo propter hoc*”, cf. especialmente o rico material de exemplos reunido por Levy Bruhl em seu escrito *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910 (edição alemã sob o título *Das Denken der Naturvölker*, Leipzig e Viena, 1921, pp. 252 ss.).

18. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, pp. 20 ss.

Hume, na medida em que aparentemente analisou o juízo causal da ciência, descobriu, isto sim, uma raiz de toda explicação mítica do mundo. De fato, o representar mítico foi caracterizado – com uma expressão extraída da classificação das línguas – como “polissintético”, e essa caracterização foi esclarecida do seguinte modo: para ele não ocorreu nenhuma diferenciação de uma representação global em seus elementos singulares, mas somente foi dado à intuição um único todo indiviso, sem que ainda tivesse havido nenhuma “dissociação” dos momentos singulares, e também especialmente dos momentos objetivos da percepção e dos momentos subjetivos do sentimento¹⁹. Preuß esclareceu essa peculiaridade da forma mítico-complexa de representação, em oposição à apreensão analítica do pensamento conceitual, mostrando que, por exemplo, nas representações cosmológicas e religiosas dos índios Coras não predomina um único astro, a lua ou o sol, mas a totalidade dos astros é tomada como um todo ainda indiviso e se presta veneração religiosa a esse todo. Assim, a apreensão do céu noturno e do céu diurno em suas totalidades é anterior à dos corpos celestes particulares, “uma vez que o todo era apreendido como um ser unitário e as representações religiosas ligadas aos astros frequentemente os confundiam com o céu como um todo, por essa razão não podiam libertar-se da apreensão total”²⁰. Porém, com relação às nossas considerações de até agora, reconhecemos que esse traço do pensamento mítico²¹

19. Levy Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, p. 30.

20. Preuß, *Die Nayarit-Expedition*, pp. I ss.; cf. *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1914, pp. 9 ss.

21. Cf. por exemplo Rich. Thurnwald, *Zur Psychologie des Totemismus* (Anthropos, XIV [1919] pp. 48 ss.), que, em vez de um pensamento “complexo”, fala de um “pensamento em imagens completas”.

tão freqüentemente enfatizado e descrito não lhe é exterior ou casualmente atribuído, mas resulta necessariamente da *estrutura* desse pensamento. Temos diante de nós, por assim dizer, o reverso da importante idéia *crítica* segundo a qual a função lógica fundante do conceito científico de causalidade não se esgota em "ligar" apenas posteriormente, seja através da "imaginação", seja através do entendimento, elementos já dados na percepção, mas é o conceito primeiramente que tem de pôr e determinar esses elementos como tais. Enquanto ainda faltar essa determinação, faltarão também todas aquelas linhas de separação e demarcação que discriminam os diversos objetos e círculos de objetos para a nossa consciência empírica formada, já completamente impregnada de "silogismos" causais.

Por isso, enquanto a forma de pensar da causalidade empírica estiver essencialmente orientada para produzir uma relação unívoca entre *determinadas* "causas" e *determinados* "efeitos", as próprias "causas" ainda estarão à disposição do pensamento mítico, para uma escolha inteiramente livre, também lá onde ele formula a pergunta sobre a origem como tal. Aqui tudo ainda pode *vir-a-ser* de tudo, porque tudo pode estar em contato com tudo, temporal e espacialmente. Por isso, ali onde o pensamento empírico-causal fala de "alteração" e ali onde ele tenta entendê-la a partir de uma regra geral, o pensamento mítico conhece, ao contrário, somente a simples metamorfose (compreendida no sentido de Ovídio, não no de Goethe). Se o pensamento científico se ocupa do fato da "alteração", então não é essencialmente à passagem de uma *coisa* sensível-dada singular para uma outra que seu interesse se dirige; mas essa passagem, ao contrário, lhe parece "possível" e admissível somente se nela se expressa uma *lei* geral, se está fundada em certas relações e

determinações funcionais que, independentemente do mero aqui e agora e da respectiva constelação das coisas no aqui e agora, geralmente são consideradas válidas. A “metamorfose” mítica, em contrapartida, é sempre o relato de um acontecimento individual – a progressão de uma forma individual e concreta, de uma coisa e de uma existência, para outra. O mundo é pescado das profundezas do mar ou conformado a partir de uma tartaruga; a Terra é formada a partir do corpo de um grande animal ou de uma flor de loto flutuando na água; o sol surge de uma pedra; os homens, de rochedos ou árvores. Em todas essas “explicações” míticas tão diversificadas, por mais caóticas e anômicas que possam parecer em seus meros *conteúdos*, está estampada a mesma *orientação* da apreensão de mundo. Enquanto o juízo de causalidade conceitual decompõe o acontecimento em elementos constantes e procura compreendê-lo a partir da complexão e interferência desses elementos, de sua repetição idêntica, para a imaginação mítica, que persiste na representação global como tal, é suficiente a imagem do simples transcurso do próprio acontecimento. Neste podem se repetir talvez certos traços típicos, sem que, contudo, se possa falar de uma regra e, desse modo, de determinadas condições formais que limitem o vir-a-ser.

É claro que também a oposição entre lei e anomia, entre “necessidade” e “contingência”, exige uma análise crítica mais apurada e uma determinação mais rigorosa, antes que possa ser aplicada à relação do pensamento mítico com o pensamento científico. Leucipo e Demócrito parecem exatamente expressar o *princípio* da explicação científica do mundo e seu abandono definitivo do mito, ao formularem o princípio de que nada no mundo surge “ao acaso”, mas que tudo provém de uma causa e por

necessidade (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης). Mas, mesmo assim, à primeira vista pode parecer que exatamente esse princípio de causalidade vale não menos para a estrutura do mundo mítico; pode parecer que nesse mundo ele atinge uma agudeza e uma intensidade especiais. Pelo menos se caracterizou como um traço essencial peculiar ao pensamento mítico que ele não consiga conceber a idéia de um acontecimento em qualquer sentido "casual". Muitas vezes ocorre que, ali onde falamos de "acaso" – do ponto de vista da explicação científica do mundo –, a consciência mítica exige imperiosamente uma "causa" e põe em cada caso singular uma tal causa. Assim, por exemplo, para o pensamento dos povos primitivos, uma desgraça que atinge a região, um ferimento produzido em alguém, bem como doença e morte jamais são eventos "casuais", mas remontam sempre a influências mágicas, como suas causas autênticas. A morte, em especial, nunca surge "por si mesma", mas é causada sempre desde fora através de ingerência mágica²². Conseqüentemente, dentro do pensamento mítico parece que a arbitrariedade anômica é tão pouco considerada, que seríamos antes tentados a falar do oposto, de uma espécie de hipertrofia do "instinto" causal e da necessidade de explicação causal. De fato, o princípio de que no mundo nada acontece por acaso, mas sim com intenção consciente, às vezes foi caracterizado exatamente como um princípio fundamental da visão de mundo mítica²³. Também aqui, portanto, não é no con-

22. Exemplos a esse respeito a partir de religiões africanas, ver em Meinhof, *Die Religion der schriftlosen Völker*, pp. 15 ss.

23. Cf. Brinton, *Primitive Religion*, pp. 47 s.; Levy Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, 1922.

ceito de causalidade como tal, mas na *forma* específica de explicação causal, que repousa a diferença e a oposição entre os mundos espirituais. É como se a consciência de conhecimento pura e a consciência mítica apoiassem a alavanca da “explicação” em pontos inteiramente diversos. Aquela está satisfeita quando logra compreender o acontecimento individual no tempo e no espaço como caso especial de uma lei geral, ao passo que não pergunta por nenhum “porquê” ulterior para a individualização mesma, para o aqui e agora como tal. Esta, ao contrário, dirige a pergunta “por que” diretamente ao particular, ao singular e único. Ela “explica” o acontecimento individual mediante a posição e a admissão de atos de vontade individuais. Por mais que estejam dirigidos à apreensão e determinação do particular, e por mais que, para satisfazer essa intenção, se diferenciem e se completem e determinem reciprocamente, nossos conceitos-lei causais [*kausalen Gesetzesbegriffe*] de certo modo sempre deixam para trás uma esfera de indeterminação. Pois exatamente *como* conceitos não podem esgotar o ser-aí e o acontecimento vívido-concretos, a plethora de “modificações” particulares do caso geral. Aqui, por isso, todo particular está sujeito sem exceção ao geral, mas não é integralmente derivado apenas dele. Já as “leis particulares da natureza”, em face do princípio [*Prinzip*] universal, do princípio [*Grundsatz*] de causalidade como tal, desempenham um papel novo e próprio. Elas submetem-se a esse princípio; estão *sob* o princípio sem que, em sua formulação concreta, sejam postas e determináveis apenas *por* ele. Aqui, para o pensamento teórico e para a ciência natural teórica, surge o problema do “contingente” – pois “contingente” não significa para ambos aquilo que está fora da forma da legalidade geral, mas aquilo que reside numa modificação da

forma que não pode mais ser deduzida. Se também o pensamento teórico ainda quiser de alguma forma apreender e determinar isso que é “contingente” do ponto de vista da lei universal de causalidade, então – conforme expôs detalhadamente a *Crítica do juízo teleológico* – precisa transpô-lo para outra categoria. No lugar do puro princípio causal entra agora o princípio teleológico [*Zweckprinzip*]: pois a “legalidade do contingente” é o que chamamos finalidade [*Zweckmäßigkeit*]²⁴. O mito, porém, faz aqui o caminho exatamente inverso. Ele *começa* com a intuição da ação teleológica – pois todas as “forças” da natureza não são para ele senão externalizações de vontade demoníacas ou divinas. Esse princípio constitui a fonte de luz que ilumina progressivamente para ele a totalidade do ser, mas fora desse princípio também não há para ele nenhuma possibilidade de entender o mundo. Para o pensamento científico, “entender” um processo significa o mesmo que reportá-lo a determinadas condições gerais, significa o mesmo que sua ordenação naquele complexo universal de condições que chamamos “natureza”. Um fenômeno, como por exemplo a morte de um homem, é compreendido quando se consegue indicar-lhe seu lugar dentro desse complexo – quando ele é reconhecido como “necessário” a partir das condições fisiológicas da vida. Mas mesmo essa necessidade do “curso universal da natureza”, ainda que o mito fosse capaz de se elevar ao seu pensamento, permaneceria para ele uma mera contingência, porque ela deixa sem explicação exatamente aquilo que prende seu interesse e ao qual seu olhar está exclusivamente dirigido; porque deixa sem explicação o aqui e agora do caso sin-

24. Como complemento do acima dito, ver a análise da *Crítica do juízo* em meu escrito *Kants Leben und Lehre*, 3ª ed., Berlim, 1922, pp. 310 ss.

gular, a morte *desse* alguém *nesse* momento. Este caráter individual do acontecimento parece tornar-se “inteligível” apenas quando conseguimos reportá-la a algo não menos individual, a um ato de vontade pessoal, que como ato livre não comporta nem carece de nenhuma explicação ulterior. Enquanto a tendência do conceito geral é pensar também toda liberdade de ação ainda como determinada [*determiniert*], porque destinada [*bestimmt*] por uma ordem causal unívoca, o mito, ao contrário, dissolve toda determinidade [*Bestimmtheit*] do acontecimento na liberdade de ação: e ambos “explicaram” um processo, se o interpretaram a partir desses seus pontos de vista específicos.

E a essa formulação do conceito de causalidade se conecta um outro traço da visão de mundo mítica, que foi seguidamente ressaltado nela como especialmente característico: a saber, a relação peculiar que ela admite entre o *todo* de um objeto concreto e suas *partes* singulares. Para a nossa concepção empírica, o todo “consiste” em suas partes; para a lógica do conhecimento da natureza, para a lógica do conceito analítico-científico de causalidade, ele “resulta” delas; porém, para a concepção mítica, no fundo uma coisa vale tão pouco quanto a outra; aqui ainda predomina uma efetiva indiferenciação, uma “indiferença” intelectual e real entre o todo e as partes. O todo não “tem” partes nem se decompõe nelas; a parte aqui é imediatamente o todo e age e funciona como tal. Também essa relação, esse princípio de “*pars pro toto*” foi denominado exatamente de princípio fundamental da “lógica primitiva”. E novamente não se trata aqui, de modo algum, de um mero vicariato, mas de uma determinação real; não de uma conexão simbólico-pensada, mas sim material-efetiva [*dinglich-wirkliche*]. A parte ainda é, fa-

lando miticamente, a mesma coisa [*Ding*] que o todo, porque é um real vetor de efeito – porque tudo o que sofre ou faz, o que lhe ocorre ativa ou passivamente, é ao mesmo tempo um sofrimento e uma ação do todo. A consciência da parte como tal, como uma “mera” parte, ainda não pertence à intuição imediata, “ingênua”, do efetivo, mas só então a essa função de discriminação e articulação do pensamento mediador, que remonta dos objetos, como unidades materiais [*Dingeinheiten*] concretas, às suas condições constitutivas. Se acompanhamos a evolução do pensamento científico, vemos como nele caminham *pari passu* a formação do conceito de causalidade e a formação da categoria de todo, e como ambas pertencem à mesma direção de análise. A pergunta pela “origem” do ser desliga-se, nos primórdios da especulação grega, da questão pela origem das cosmogonias míticas, porque se mistura ao mesmo tempo à pergunta pelos “elementos” do ser. A ἀρχή, em seu novo sentido *filosófico*, no sentido de “princípio”, doravante significa as duas coisas: ela é tanto origem quanto elemento. O mundo não apenas “emergiu” [*entstanden*] da água primordial, tal como no mito, mas a água engendra a sua “consistência” [*Bestand*], sua constituição material permanente. E embora essa constituição inicialmente seja procurada ainda em um material singular, em uma matéria primordial concreta, logo porém o próprio conceito de elemento se modifica na medida em que, no lugar da visão física de mundo, entra a intuição matemática e, com ela, a forma fundamental da *análise matemática*. Não mais a terra e o ar, a água e o fogo formam os “elementos” das coisas – e não mais “amor” e “ódio” são o que, como forças fundamentais semimíticas, os ligam uns aos outros e voltam a separá-los –, mas sim figuras e movimentos espaciais muito

mais simples, bem como as leis gerais e necessárias segundo as quais se ordenam, constroem agora o ser como cosmo matemático-físico. No surgimento do atomismo antigo, podemos acompanhar claramente como o novo conceito de “fundamento”, o novo conceito de causalidade, exige e propulsiona aqui um novo conceito de elemento, uma nova relação entre o “todo” e suas “partes”. A idéia de átomo constitui apenas um momento isolado na construção e no desenvolvimento daquela concepção geral do ser expressa por Demócrito no conceito de legalidade da natureza, no conceito de “etiologia”²⁵. E também o aperfeiçoamento que o conceito de átomo sofreu na história da ciência confirma integralmente essa conexão. Os átomos serão considerados as últimas *partes* do ser, não mais divisíveis, enquanto a análise do *vir-a-ser* acreditar ter encontrado neles um último ponto de repouso. Em contrapartida, no instante em que a decomposição causal do devir avança para seus fatores singulares e também ultrapassa esse ponto de repouso, também a imagem do átomo se altera. Ele se “decompõe” em outros elementos mais simples, que a partir de agora são exibidos como os autênticos suportes do acontecimento, como os pontos de partida para a formulação das relações causais determinantes. Mostra-se, assim, que as divisões e subdivisões empreendidas no ser pelo conhecimento científico são sempre apenas a expressão e, de certa maneira, o invólucro conceitual das relações legais com as quais a ciência tenta abarcar e determinar univocamente o mundo do *vir-a-ser*. O todo aqui não é tanto a soma de suas partes, mas, antes, se constrói a partir de suas relações

25. Mais detalhes a esse respeito, ver em minha apresentação da história da filosofia grega no *Lehrbuch der Philosophie*, org. por Max Dessoir, vol. I.

recíprocas; ele exprime a unidade da ligação dinâmica na qual cada uma “toma parte” e que ele, por sua vez, ajuda a levar a termo.

E também aqui o mito assinala o reverso dessa relação, e com isso permite submetê-la à contraprova. Uma vez que o mito não conhece a forma de pensamento da análise causal, para ele então não pode haver aquela nítida fronteira que só essa forma de pensamento traça entre o todo e suas partes. Mesmo onde a intuição empírico-sensível, por assim dizer a partir de si mesma, parece nos dar as coisas já separadas e divididas, o mito substitui essa exterioridade e justaposição por uma forma peculiar de “imbricação”. O todo e suas partes estão entrelaçados um no outro, como que ligados um ao outro pelo destino – e assim permanecem, mesmo quando se separaram um do outro puramente de fato. Aquilo que, depois dessa separação, é infligido à parte, também é infligido ao todo. Quem se apodera de uma mínima parte do corpo de uma pessoa, até mesmo de seu nome, de sua sombra, de sua imagem em espelho – que, no sentido da intuição mítica, são igualmente “partes” reais dele –, com isso tomou posse dela, conseguiu um poder mágico sobre ela. Toda a “fenomenologia da magia”, considerada no sentido puramente formal, remonta a esse pressuposto fundamental, no qual a intuição “complexa” do mito se distingue, com nitidez particular, da peculiaridade do conceito “abstrato” ou, mais exatamente, do conceito que abstrai e analisa.

A influência dessa forma de pensamento pode ser seguida tanto em relação ao *tempo* como em relação ao *espaço*: a partir de si, ela transforma tanto a apreensão do sucessivo quanto do simultâneo. Em ambos os casos, o pensamento mítico tem a tendência de deter o quanto

possível aquela decomposição analítica do ser em momentos parciais e condições parciais autônomos, com que se inicia a compreensão científica da natureza e que permanece como seu tipo ideal. Segundo a representação fundamental de “magia simpática”, há uma combinação duradoura, um genuíno *nexo* causal entre tudo o que é designado ainda tão exteriormente como “co-pertencente”, através da vizinhança espacial ou de sua vinculação com o mesmo conjunto material [*dinglich*]. Deixar restos de alimento ou ossos de animais depois de comer acarreta graves perigos: pois tudo o que suceda a esses restos através da influência de feitiços inimigos, sucede ao mesmo tempo também ao alimento no corpo e àquele que dele comeu. Os cabelos cortados de alguém, suas unhas ou excrementos têm que ser enterrados ou destruídos pelo fogo, para que não caiam nas mãos de um feiticeiro inimigo. Em algumas tribos indígenas, a saliva de um inimigo, quando é possível apoderar-se dela, é fechada numa batata e pendurada no fumeiro; à medida que a batata vai secando na fumaça, desaparecem também as forças do inimigo²⁶. Como se vê, a conexão “simpática” admitida entre as partes singulares do corpo permanece totalmente indiferente à sua separação física e espacial. Graças a essa conexão, é abolida a separação de um organismo em suas partes e a rígida delimitação daquilo que essas partes são em si mesmas e o que significam para o todo. Enquanto a concepção conceitual-causal, em sua apresentação e explicação dos processos vitais, decompõe o acontecimento orgânico global em atividades e operações características singulares, a visão mítica não chega a

26. Cf. Frazer, *The Golden Bough*, 3ª ed., p. II, pp. 126 s., 258 ss., 287 e passim.

uma diferenciação desse tipo em processos elementares e por isso não chega a uma autêntica “articulação” do organismo mesmo. Uma parte qualquer do corpo, por mais “inorgânica” que seja, como a unha do dedo mínimo, tem o mesmo valor que toda outra, segundo o que significa *magicamente* para o todo: em vez da construção orgânica, que sempre pressupõe uma diferenciação orgânica, predomina uma equivalência simples. Também aqui permanecemos na intuição de uma contigüidade simples de *peças* materiais, sem que se chegue a uma superordenação e subordinação de *funções*, cada uma das quais diferenciada segundo suas condições particulares. E, assim como as partes físicas do organismo não se distinguem nitidamente segundo sua significação, tampouco as determinações temporais do acontecimento, os momentos singulares, se distinguem segundo sua significação causal. Se o guerreiro é ferido por uma flecha, pode conseguir cura ou alívio da dor, segundo o modo de representação mágico, se pendurar a flecha num local fresco ou besuntá-la com bálsamo. Por mais estranho que possa nos parecer esse tipo de “causalidade”, ela se torna prontamente inteligível se ponderamos que a flecha e o ferimento, como “causa” e “efeito”, aqui são unidades materiais [*Dingeinheiten*] simples ainda completamente indecompostas. Do ponto de vista da observação científica do mundo, uma “coisa” [*Ding*] jamais é simplesmente a causa de outra; o que uma produz na outra, produz somente sob bem determinadas circunstâncias determinantes e sobretudo num *momento* rigidamente circunscrito. A relação causal aqui não é tanto uma relação de coisas, mas sim uma relação entre *alterações* que aparecem em certos objetos em determinados momentos. Graças a esse acompanhamento do transcurso temporal do acontecimento e

de sua segmentação em “fases” diversas, claramente destacadas umas das outras, as conexões causais se configuram à medida que o conhecimento científico progride, de modo cada vez mais complexo e mediato. Não é mais “a” flecha que pode ser aqui pensada como causa “do” ferimento – mas a flecha somente provoca no corpo, num determinado instante (t_1), em que penetra no corpo, uma determinada alteração, na qual se engatam então outras séries de alterações (nos momentos seguintes t_2 , t_3 , etc.), determinadas alterações no organismo, todas as quais devem ser pensadas como condições parciais necessárias do ferimento. Uma vez que o mito e a magia jamais efetuam essa diferenciação em condições parciais, cada uma das quais possui apenas um determinado valor *relativo* no conjunto da conexão de efeitos, então não há para eles, fundamentalmente, limites determinados que mantenham separados os momentos do tempo, assim como tampouco existem tais limites para as partes de um todo espacial. A conexão simpático-mágica passa por sobre as diferenças espaciais, assim como por sobre as temporais: assim como a dissolução da contigüidade espacial, a separação física de uma parte do corpo do todo do corpo, não suprime a conexão causal entre eles, do mesmo modo misturam-se uns aos outros os limites do “antes” e “depois”, do “anterior” e “posterior”. Mais exatamente, a referência mágica não precisa *produzir-se* somente entre elementos separados espacial e temporalmente – isto seria apenas a expressão reflexiva mediata da relação –, mas ela impede desde sempre que se chegue a uma tal decomposição em elementos: e também onde a intuição *empírica* parece imediatamente proporcionar a separação, ela é novamente suprimida pela intuição mágica, de certa maneira a tensão entre o espacialmente distinto e o temporalmente

distinto é dissolvida na simples identidade do “fundamento” mágico²⁷.

Uma conseqüência ulterior dessa limitação imposta à concepção mítica se mostra na *visão material-substancial da ação*, que lhe é absolutamente própria. A análise lógico-causal do acontecimento é essencialmente orientada a dissolver finalmente o dado em *processos* simples que podemos observar por si mesmos e que podemos controlar na regularidade de seu transcurso – a concepção mítica inversamente (também onde se dedica à consideração do processo do acontecimento, onde formula a pergunta pelo surgimento e pela origem) vê a própria “gênese” desde sempre vinculada a um *ser-aí* concreto dado. Ela só conhece e compreende o processo da ação sempre como simples alternância entre formas de *ser-aí* concreto-individuais. Ali o caminho vai da “coisa” para a “condição”, da intuição “substancial” para a intuição “funcional”; aqui também a intuição do *vir-a-ser* permanece ligada à do simples *ser-aí*. Se o conhecimento, quanto mais avança, tanto mais se contenta em interrogar o puro “como” do *vir-a-ser*, isto é, sua forma legal, então o mito interroga exclusivamente o seu “o que”, o de-onde e o para-onde. O mito exige ver diante de si este de-onde e este para-onde em sua completa determinidade material [*dingliche Bestimmtheit*]. A causalidade aqui não é uma forma de relação do pensamento mediador, que se coloca, como algo próprio e autônomo, por assim dizer “entre” os elementos singulares, a fim de consumir sua combina-

27. Em meu estudo *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Studien der Bibliothek Warburg, I, Leipzig, 1921), tentei expor de que maneira a mesma forma de pensamento da “causalidade” mítica se mostra eficaz não apenas na magia, como também nos mais altos níveis do pensamento mítico, especialmente no sistema da *astrologia*.

ção e separação; os momentos, nos quais é decomposto o vir-a-ser, possuem e conservam aqui verdadeiramente o caráter de *coisas primordiais* [*Ur-Sachen* no original; *Ursachen* = causas], o caráter material [*Dingcharakter*] autônomo e concreto. Enquanto o pensamento conceitual, ao segmentar uma série contínua de acontecimentos em “causas” e “efeitos”, com isso está essencialmente orientado para a espécie, para a perenidade, para a regra de *passagem*, é suficiente para a expectativa mítica de explicação se porventura apenas o *início* e o *fim* do processo se distingam um do outro com determinação. Uma abundância de mitos de criação relata como o mundo provém de uma tal coisa primordial (causa) e inicial simples, do ovo do mundo ou do Yggdrasill [freixo do mundo]. Na mitologia nórdica, o mundo é formado a partir do corpo do gigante Ymir: da carne de Ymir é feita a Terra; do sangue, o mar agitado; as montanhas, de sua ossatura; as árvores, dos cabelos; do crânio, a abóbada celeste. Pode-se provar que se trata aqui de uma típica forma de representação, através de uma analogia abrangente, o hino de criação védico no qual se retrata como os seres vivos, os animais do ar e do deserto, assim como o sol, a lua e o espaço aéreo surgiram dos membros do Purusha, o homem oferecido pelos deuses em sacrifício. Aqui aparece ainda mais nitidamente a reificação peculiar, que é essencial a todo pensamento mítico – pois não são apenas objetos singulares concreto-perceptíveis, cujo surgimento é explicado dessa maneira, mas também relações formais bastante complexas e mediadas. Também as canções e melodias, os metros musicais e sentenças sacrificiais também surgiram de partes singulares do Purusha; também as diferenças e ordens sociais apontam para a mesma origem concreto-material: “O brâmane era

sua boca, seus braços tornaram-se guerreiros; suas pernas, o vaixá; de seus pés apareceu o sudra”²⁸. Portanto, enquanto o pensamento conceitual-causal se empenha em resolver todo ente em relações e compreendê-lo a partir delas, a pergunta mítica pela origem, inversamente, só descansará quando ela mesma reportar intrincados complexos de relações – como os ritmos de uma melodia ou a organização das castas – a uma existência material [*dingliches Dasein*] previamente dada. Também todos os meros atributos ou propriedades, para o mito, de acordo com a sua forma de pensamento originária, têm finalmente de se tornar *corpos*. Que o brâmane, o guerreiro e o sudra se distingam uns dos outros não é inteligível senão porque neles estão contidas diversas substâncias – o Brama, o Xátria –, as quais comunicam sua índole peculiar àquele que com elas tem parte. De acordo com o modo de representação da teologia védica, numa mulher má e infiel reside “o corpo maritícida”; numa mulher estéril, “o corpo (*tanu*) da falta de filho”²⁹. Em determinações desse tipo, a contradição imanente, a dialética em que se movimenta a forma mítica de representação, torna-se especialmente perceptível. A fantasia mítica insiste em vivificação e animização, em “espiritualização” generalizada do universo; mas a *forma de pensamento* mítica, que une todas as qualidades e atividades, todos os estados e relações num rígido substrato, sempre conduz novamente ao extremo oposto: a uma espécie de materialização dos conteúdos espirituais.

28. Ver os cantos do *Rigveda*, traduzidos por Hillebrandt, Göttingen e Leipzig, 1913, pp. 130 s. Uma tradução dos *Eddas* descreve a criação a partir do corpo do gigante Ymir; ver, por exemplo, em Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, p. 517.

29. Mais detalhes a esse respeito em Oldenberg, *Religion des Veda*, 2.^a ed., pp. 478 ss.

O pensamento mítico também procura, sim, produzir uma espécie de *continuidade* entre “causa” e “efeito”, intercalando entre ambos, como estado inicial e final, uma série de membros intermediários. Mas, não obstante, também estes últimos conservam aqui o mero caráter de coisa [*Sachcharakter*]. A perenidade do acontecimento é produzida, do ponto de vista da causalidade analítico-científica, essencialmente porque uma lei unitária, uma função analítica, é apresentada, através da qual o todo do acontecimento pode ser dominado pelo pensamento, e pode ser determinada a evolução de momento a momento. A cada momento se ordena um “estado” univocamente determinado do acontecimento, que pode ser expresso matematicamente mediante certos valores numéricos; mas todos esses *diversos* valores voltam a constituir, em sua totalidade, uma *única* série de alterações, porque justamente a própria alteração que sofrem está sujeita a uma regra geral e é pensada como necessariamente proveniente dela. Nessa regra se apresenta tanto a unidade como a diferenciação, a “continuidade” como o caráter “discreto” dos momentos particulares do acontecimento. O pensamento mítico, em contrapartida, conhece tão pouco uma tal unidade de ligação, quanto uma tal diferenciação. Ele apreende o processo efetivo de forma absolutamente substancial, até mesmo onde aparentemente o decompõe e o desarticula numa pluralidade de etapas. Toda a singularidade da ação é explicada por uma determinada qualidade material agregada a uma coisa passa sucessivamente para outras coisas. Também tudo aquilo que no pensamento empírico e científico aparece como uma mera “propriedade” sem autonomia ou como um mero atributo recebe aqui o caráter de plena substancialidade e recebe com isso transmissibilidade imediata. Relata-se que para os índios Hupa a dor também é consi-

derada substância³⁰. E também propriedades puramente “espirituais”, puramente “morais”, nesse sentido são tomadas como substâncias transmissíveis – é o que ensina uma abundância de prescrições rituais, que regulam justamente essa transmissão. Assim, a contaminação, o miasma contraído por uma comunidade pode ser transmitido a alguém, a um escravo, por exemplo, e ser eliminado com o sacrifício deste. Nas festas gregas das targélias, bem como em outros eventos extraordinários, realizava-se nas cidades jônicas um rito expiatório semelhante³¹, que remonta a intuições fundamentais míticas antiqüíssimas e difundidas por toda parte³². Em nenhum desses ritos de purificação e expiação se trata absolutamente, se examinarmos o sentido originário do uso, de um mero vicariato simbólico, mas de uma transmissão inteiramente real, até mesmo física³³. Para os Bataques, aquele que está sob uma maldição pode “fazê-la voar embora”, ao transmiti-la para uma andorinha e deixá-la seguir voando³⁴. E a

30. Goddard, *The Hupa* (Public. Americ. Archaeol. and Ethnol. University of California, Archaeol. I, Berkeley, 1903/04).

31. Mais detalhes, ver por exemplo em Rohde, *Psyche*, 2ª ed., II, p. 78.

32. Sobre a difusão da idéia de “bode expiatório”, ver especialmente em Frazer, *The Scapegoat* (*Golden Bough*, vol. II), 3ª ed., Londres, 1913.

33. Pormenores a esse respeito por exemplo em Farnell, *The Evolution of Religion*, Nova York e Londres, 1905, pp. 88 ss., 177 ss.

34. Warneck, *Die Religion der Batak*, Göttingen, 1909, p. 13; concepções plenamente concordantes encontram-se na Índia e nas superstições populares germânicas. “Every peasant woman in India” – diz Hopkin, em *Origin and evolution of religion*, New Haven, 1923, p. 163 – “who is afflicted leaves a rag infected with her trouble on the road, hoping someone else will pick it up, for she has laid her sickness on it and when another takes it she herself becomes free from the sickness”. Sobre a esfera germânica, cf. por exemplo Weinhold, *Die mythische Neunzahl bei den Deutschen*. Abh. der Berliner Akademie der Wissenschaft, 1897, p. 51.

transmissão, em vez de suceder num sujeito vivo e com alma, também pode suceder num mero objeto, conforme ensina, por exemplo, um costume relatado pelo xintoísmo. Aqui, aquele que deve ser expiado recebe do sacerdote um papel branco, dito *kata-shiro* (“representante da figura [humana]”), recortado na forma de roupa humana, escreve nele ano e mês de nascimento e o sexo, esfrega-o sobre o corpo e sopra nele o seu hálito, procedimentos através dos quais os pecados são transmitidos ao *kata-shiro*. A cerimônia de purificação termina com esses “bodes expiatórios” sendo lançados num rio ou no mar para que as quatro divindades da purificação os conduzam ao mundo inferior e os façam desaparecer por lá sem deixar rastro³⁵. Também todas as demais propriedades e faculdades espirituais aparecem ao pensamento mítico vinculadas a algum *substrato* material determinado. Nas cerimônias egípcias de coroação real há instruções exatas de como, num escalonamento bem determinado, todas as propriedades, todos os atributos do deus são transmitidos ao faraó através de cada uma das regalias, o cetro, o açoite, a espada. Todos eles, por isso, não estão como mero símbolo, mas como genuínos talismãs, portadores e protetores de forças divinas³⁶. Em linhas gerais, o conceito mítico de força se diferencia do conceito científico porque a força nunca lhe aparece como uma *relação* dinâ-

35. Karl Florenz, *Der Shintoismus* (em: *Kultur der Gegenwart*, parte I, seção III, 1 s., pp. 193 s.).

36. S. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903; coisa análoga aparece em outros ritos, por exemplo nos ritos matrimoniais. “Ils doivent être pris” – nota van Gennep, em *Les rites de passage*, p. 191 – “non pas dans un sens symbolique, mais au sens strictement matériel: la corde, qui attache, l’anneau, le bracelet, la couronne, qui ceignent etc. ont une action réelle coexercitive”.

mica, como expressão de um todo de relações causais, mas permanentemente como algo material [*Dingartiges*] e substancial³⁷. Esse algo material é difundido por todo o mundo; mas em algumas personalidades dotadas de poder, no feiticeiro e no sacerdote, no cacique e no guerreiro, ele aparece como que condensado. E desse todo substancial, dessa reserva de forças, também partes singulares podem agora voltar a liberar-se e, através do simples contato, transmitir-se a outra pessoa. O poder mágico de

37. Parece que essa concepção do pensamento mítico está imediatamente em contradição com a tese que Graebner procura mostrar num escrito publicado recentemente (*Das Weltbild der Primitiven*, Munique, 1924), segundo a qual para esse pensamento "num objeto singular, as propriedades, os efeitos, as relações para com outros entram mais vivamente na consciência (...) do que o objeto em sua substância". "No pensamento primitivo, os atributos desempenham um papel muito maior, e as substâncias, um papel muito menor do que entre nós" (pp. 23, 132). Mas, se consideramos os exemplos concretos com os quais Graebner procura fundamentar esta tese, então se comprova que a contradição diz respeito nem tanto ao próprio estado de coisas, mas à formulação dele. Pois justamente a partir desses exemplos se mostra inequivocamente que o pensamento mítico não conhece a diferença nítida entre substâncias de um lado, e de outro "atributos", "relações" e "forças", mas que condensa numa coisa autônoma e subsistente por si tudo aquilo que, do ponto de vista de *nossa* concepção, é "mero" atributo ou uma mera relação não-autônoma. A concepção crítico-científica do conceito de substância, segundo a qual, para falar como Kant, a "*permanência* do real no tempo" é o esquema da substância e a característica que faz com que seja conhecida empiricamente, tal concepção é evidentemente estranha ao pensamento mítico, o qual permite uma ilimitada "metamorfose" das substâncias entre si. Mas a partir desse fato não se pode concluir, como Graebner, que "das duas mais importantes categorias do pensamento humano, a categoria de causa e a categoria de substância, no pensamento primitivo a primeira trabalha com força incomparavelmente maior do que a segunda" (p. 24); pois a distância entre o que se pode designar "causalidade" no sentido mítico e o seu *conceito* científico é, como se mostrou acima, tão grande como a que existe relativamente à idéia de substância.

feitiçaria próprio ao sacerdote ou cacique, o “mana” nelles acumulado, não está preso a eles como sujeitos individuais, mas é passível de variadas transformações e comunicações a outros. A força mítica por isso não é, como a força física, apenas uma expressão resumida, apenas um resultado e uma “resultante” de fatores e condições causais, que podem ser pensados como “eficazes” somente quando de sua ligação, de sua referência recíproca uns aos outros – mas ela é um ser material próprio, que como tal vai de um local para outro, de um sujeito para outro. Para os Ewe, por exemplo, os equipamentos e segredos pertencentes ao feiticeiro podem ser adquiridos por compra; mas só se pode alcançar a posse da própria força de feitiçaria através de transmissão física, que se consuma principalmente através da mistura de saliva e sangue da parte do vendedor e do comprador da feitiçaria³⁸. Também uma doença que alguém esteja padecendo nunca é,

38. Spieth, *Die Religion der Eweer*, p. 12. Essa passagem do *mana*, do poder mágico da feitiçaria (que, no sentido da concepção mítica, justamente não é uma passagem, e no qual aquilo que tem poder se conserva em plena *identidade* substancial), está magnificamente ilustrada por uma tradição dos maoris. Relata-se aqui como os maoris teriam alcançado sua atual morada sobre uma canoa de emigrantes, a canoa Kurahoupo ou Kurahau. “De acordo com a versão do maori Te Kahui Kararehe, a canoa, já na sua partida para a nova pátria, se chocou na costa de Hawaiki. Um feitiço, por ressentimento contra o mana-kura especial dessa canoa, provocou a destruição. Mas foi frustrada a intenção dos inimigos, de aniquilar o mana da canoa, pois o chefe da canoa Kurahoupo, Te Moungaroa, denominado de ‘corporificação do mana da canoa Kurahoupo’, conseguiu chegar à Nova Zelândia, mesmo que em outra canoa (...). Na sua chegada (de acordo com essa teoria da corporificação), Te Moungaroa se apresentou às outras tribos maoris com as seguintes palavras: ‘Eu sou a canoa Kurahoupo.’ (*The Kurahoupo Canoe*, *Journal of the Polynesian Society*, N. S., II, pp. 186 s., apud Fr. Rud. Lehmann, *Mana – der Begriff des “außerordentlich Wirkungsvollen” bei Südseevölkern*, Leipzig, 1922, p. 13).

falando miticamente, um *processo* que se desenrola em seu corpo sob condições empírico-conhecidas e empírico-gerais, mas é um demônio que se apodera dele. E a ênfase aqui reside não tanto na apreensão animista, mas sim na apreensão substancial – pois assim como um vivificado ser demoníaco, a doença pode ser tomada simplesmente como uma espécie de *corpo* estranho que penetrou na pessoa³⁹. O profundo abismo que separa essa forma mítica de medicina da forma empírico-científica (somente fundamentada no pensamento grego) salta aos olhos quando comparamos o *corpus* hipocrático, por exemplo, com a arte de curar dos sacerdotes esculápios de Epidau-ro e similares. Também por toda parte reaparece no pensamento mítico a reificação de índoles e processos de forças e atividades, que muitas vezes leva exatamente à sua materialização imediata⁴⁰. A fim de caracterizar essa peculiar capacidade de liberação e transmissão também do que concerne meramente a propriedades e estados, falou-se de um princípio do “emanismo”, que dominaria o pensamento mítico⁴¹. Mas talvez possamos nos aproximar melhor do sentido e da origem dessa espécie de pensamento se ponderarmos que, mesmo no conhecimento

39. Mais detalhes em Thilenius, *Globus* vol. 87, pp. 105 ss. e em Vierkandt, *Globus* vol. 92, p. 45; cf. também Howitt, *The Native Tribes of South East Australia*, pp. 380 ss.

40. Assim, por exemplo, o *manitu* das tribos algonquinas da América do Norte é caracterizado como uma espécie de “combustível misterioso”, que pode manifestar-se e penetrar em toda parte. “O homem que se encontra num banho de vapor muitas vezes faz cortes nos braços e pernas para que possa penetrar no corpo algo do *manitu* despertado pelo calor na pedra e espalhado no vapor pela água que daí se desprende” (Ver Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, p. 54).

41. Ver Richard Karutz, *Emanismus*, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 45; cf. especialmente Fr. R. Lehmann, *Mana*, pp. 14, 25, 111 e passim.

científico, a cisão nítida entre a coisa, por um lado, e a propriedade, o estado e a relação, por outro, se impõe somente muito paulatinamente e sob constantes batalhas intelectuais. Sempre volta a se nos deparar, aqui também, que os limites do “substancial” e do “funcional” se misturam, que se chega a uma hipóstase semimítica dos conceitos puros de função e de relação. Também o conceito físico de força se libertou apenas lentamente desses laços. Sempre retorna, também na história da Física, a tentação de entender e classificar as diversas formas da ação, pensando-as ligadas a determinados *materiais* e à transmissão destes de um ponto no espaço para outro, de uma “coisa” para outra. A Física do século XVIII e do início do século XIX, dessa maneira, ainda falava de um “calórico” [*Wärmestoff*] ou de uma “matéria” elétrica ou magnética. Mas se a tendência própria do pensamento científico, do pensamento analítico-crítico consiste em libertar-se cada vez mais dessa espécie material de representação, é próprio do mito que, a despeito de toda “espiritualidade” de seus *objetos* e *conteúdos*, em sua “lógica”, na forma de seus conceitos, ele continue colado aos corpos. Até agora tentamos caracterizar essa lógica apenas em seus traços fundamentais mais gerais – agora trata-se de continuar a acompanhar de que maneira os conceitos específicos de objeto e de causa do pensamento mítico repercutem na apreensão e na formação do *singular*, e de que maneira, com isso, também são determinadas decisivamente todas as “categorias” *particulares* do mítico.

CAPÍTULO II

CATEGORIAS SINGULARES DO PENSAMENTO MÍTICO

Se comparamos a imagem de mundo empírico-científica com a imagem de mundo mítica, torna-se prontamente claro que a oposição entre ambas não se baseia em empregarem categorias completamente diferentes na consideração e interpretação do real. Não é pela natureza, pela qualidade dessas categorias, mas sim por sua *modalidade*, que o mito e o conhecimento empírico-científico se diferenciam. Os modos de ligação que ambos utilizam para dar ao sensível-múltiplo a forma da unidade, para levar o disperso à configuração, mostram analogia e correspondência generalizadas. São as mesmas “formas” mais gerais da intuição e do pensamento que constituem a unidade da consciência como tal, e por isso também a unidade da consciência mítica, assim como a unidade da pura consciência do conhecimento. Desse ponto de vista, pode-se dizer que cada uma dessas formas, antes de receber sua configuração e sua marca lógicas determinadas, tem que haver passado por um prévio estágio mítico. A imagem do cosmo, a imagem dos espaços celestes e da articulação dos corpos nos espaços celestes, tal como des-

creve a ciência astronômica, está fundada originariamente na intuição astrológica de espaço e do acontecimento no espaço. A doutrina geral do movimento, antes de tornar-se pura Mecânica, apresentação matemática dos fenômenos do movimento, procura responder à pergunta pelo “de onde” do movimento, a qual remonta ao problema mítico da criação, ao problema do “primeiro motor”. E, assim como o espaço e o tempo, o conceito de número, antes de tornar-se um conceito puramente matemático, revela-se um conceito mítico – um pressuposto, embora ainda estranho à consciência mítica primitiva, em que se baseiam não obstante todas as suas formações ulteriores e superiores. Muito antes de se tornar pura unidade de medida, o número foi venerado como “número sagrado” – e uma aura dessa veneração ainda paira sobre os primórdios da matemática científica. Assim, consideradas abstratamente, são as mesmas formas de relação, de unidade e de pluralidade, de “convivência”, de “proximidade” e de “sucessão” que dominam a explicação mítica e a explicação científica do mundo. Cada um desses conceitos, porém, tão logo o desloquemos de volta para a esfera mítica, de pronto recebe uma peculiaridade inteiramente particular e por assim dizer uma determinada “tonalidade” própria. Essa tonalidade, essa matização dos conceitos singulares dentro da consciência mítica parece, à primeira vista, algo completamente individual, que se pode apenas sentir, mas não conhecer e “compreender”. Contudo, mesmo nesse individual ainda subjaz um universal. Na constituição particular e no que é próprio a cada categoria singular repete-se, como mostra uma consideração mais apurada, um determinado *tipo* de pensamento. A estrutura fundamental do pensamento mítico, que se apresentou na orientação da consciência de objeto mítica, no caráter de seu conceito de realidade, de seu con-

ceito de substância e causalidade, vai mais além: ela abrange e determina também as configurações singulares deste pensamento e, por assim dizer, nelas imprime o seu selo.

A referência [*Beziehung*] a objeto e a determinação de objeto, no âmbito do conhecimento puro, remontam à forma fundamental do juízo sintético: "dizemos conhecer o *objeto* quando efetuamos a unidade sintética no múltiplo da intuição". A unidade sintética, porém, é unidade essencialmente sistemática: sua produção não pára, mas abrange progressivamente o conjunto da experiência, a fim de transmudá-lo em uma única conexão lógica, em um conjunto de "causas" e "efeitos". Na construção, na hierarquia dessas causas e efeitos, para cada fenômeno singular, para cada existência e acontecimentos particulares está designada uma posição particular, em virtude da qual cada um se *diferencia* de todos os outros e em virtude da qual, ao mesmo tempo, cada um não obstante se refere generalizadamente a todos os outros. Isto aparece com toda clareza na formulação matemática da imagem de mundo. A particularidade de um ser ou acontecimento é assinalada aqui pelo fato de lhe serem atribuídos valores numéricos e grandezas bem determinados e característicos. Mas todos esses valores são novamente ligados entre si através de equações determinadas, de conexões funcionais, de modo que formem uma série legalmente articulada, uma firme "contextura" de determinações de medidas exatas. Neste sentido, a Física moderna, por exemplo, "compreende" a totalidade do acontecimento ao exprimir cada acontecimento particular mediante suas quatro coordenadas de espaço e tempo $x_1 x_2 x_3 x_4$ e remete a modificação dessas coordenadas a leis últimas invariáveis. Desse exemplo resulta, mais uma vez, que para o pensamento científico ligação e separação não formam

dois atos fundamentais diversos ou até mesmo opostos, mas sim que, em um único e mesmo processo lógico, se efetuam a nítida disjunção do particular e sua composição na unidade sistemática do todo. E a causa mais profunda disso reside na natureza do próprio juízo sintético. Pois o juízo sintético se diferencia do juízo analítico porque pensa a unidade que efetua não como *identidade* conceitual, mas como unidade do *diverso*. Cada elemento posto nele é caracterizado por não estar apenas “em si mesmo” e persistir em si mesmo logicamente, mas por se referir [*bezieht*] correlativamente a um “outro”. Para dar a essa relação uma expressão esquemática, chamemos de *a* e *b* os elementos em referência [*Beziehung*], e de *R* a relação [*Relation*] que os une – com isso cada referência indica uma nítida *articulação* tríplice. Não apenas os dois elementos fundamentais (*a* e *b*) se destacam clara e nitidamente através e em virtude justamente da relação [*Beziehung*] em que entram, mas também a forma mesma da relação (*R*) significa algo novo e próprio ante os conteúdos que nela se ordenam. Ela pertence, por assim dizer, a um nível de significação outro do que o nível dos conteúdos singulares; ela mesma não é um conteúdo particular, uma coisa particular, mas uma *relação* [*Verhältnis*] universal, puramente ideal. Em tais relações ideais fundamenta-se aquilo que o conhecimento científico denomina de “verdade” dos fenômenos: pois não se entende por verdade senão a totalidade mesma dos fenômenos, na medida em que não são tomados em sua existência concreta, mas são transpostos na forma de uma *conexão* intelectual, uma conexão que reside, tanto e tão necessariamente, em atos de ligação lógica como em atos de diferenciação lógica.

Também o mito aspira a uma “unidade do mundo” – e, para satisfazer essa aspiração, ele se move por caminhos

bem determinados, que lhe são previamente traçados por sua “natureza” espiritual. Já nos degraus inferiores do pensamento mítico (nos quais ele ainda parece completamente entregue à impressão sensível imediata e dominado pela mais elementar vida pulsional sensível), já na apreensão mágica que faz com que o mundo se decomponha numa multiplicidade multicolor de forças demoníacas, é possível apontar traços indicadores de uma espécie de articulação, de uma “organização” futura dessas forças. E quanto mais o mito se eleva para formações superiores, quanto mais determinadamente ele transforma os demônios em deuses que têm suas próprias individualidade e história, tanto mais claramente para ele se vão delimitando, umas das outras, as essências e as eficácias destes últimos. Assim como o conhecimento científico almeja uma hierarquia de leis, uma superordenação e subordinação sistemática de causas e efeitos, o mito aspira a uma hierarquia de forças e divindades. O mundo torna-se-lhe cada vez mais transparente, à medida que o reparte entre os diversos deuses; à medida que subordina cada circunscrição particular da existência e da atividade humana à proteção de um deus particular. Mas por mais que também o mundo mítico trame a si mesmo em um todo – este todo da intuição ainda assim exibe um caráter completamente outro do que aquele todo do conceito no qual o conhecimento procura concentrar a realidade. Aqui, não são as formas ideais de relação que constroem o mundo objetivo, como um mundo legalmente-determinado por inteiro, mas aqui todo ser se funde em unidades concreto-plásticas. E essa oposição, que se torna visível no *resultado*, baseia-se finalmente numa oposição de *princípio*. Cada ligação *singular* efetuada no pensamento mítico já carrega o caráter que, uma vez no todo, apenas chega à

clareza e visibilidade completas. Enquanto o conhecimento científico só é capaz de ligar os elementos ao diferenciá-los uns dos outros, num mesmo ato fundamental crítico, o mito aglomera, por assim dizer, numa unidade indiferenciada tudo aquilo que toca. As relações que estabelece são tais, que através delas os componentes que nelas entram não entram apenas numa relação recíproca ideal, mas até mesmo se tornam idênticos uns aos outros, tornam-se uma e a mesma *coisa*. Tudo aquilo que “contata” um ao outro, ainda tão-somente no sentido mítico – seja esse contato entendido como contigüidade espacial ou temporal, ou como qualquer (mesmo que distante) semelhança ou pertença a uma mesma “classe” ou “gênero” –, no fundo deixou de ser plural e múltiplo: adquiriu uma unidade substancial de essência. Essa intuição aparece claramente já nos mais baixos degraus do mito. Assim, por exemplo, foi descrita a orientação fundamental da visão de mundo mágica – “É como se o objeto singular não pudesse de modo algum ser considerado em separado, tão logo suscitasse o interesse mágico, e sempre carregasse consigo a pertença a outros objetos com os quais é identificado, de forma que o fenômeno exterior é apenas uma espécie de invólucro, de máscara.”⁴² O pensamento mítico revela-se, nesse traço, como pensamento “concreto” no sentido próprio da palavra: o que quer que apreenda, experimenta uma singular concreção, cresce em conjunto. Enquanto o conhecimento científico procura obter uma *conclusão* pela união [*Zusammenschluß*; grifado no original] de elementos claramente diferenciados, a intuição mítica faz com que venha finalmente a *coincidir* aquilo que vincula. No lugar da unidade da ligação – como

42. Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, p. 13.

unidade sintética, portanto como unidade do *diverso* –, aparece aqui a identidade material [*dingliche Einerleiheit*], a coincidência. Isso torna-se compreensível quando se pondera que para a visão mítica só existe, no fundo, uma única dimensão da relação, apenas um único “nível de ser”. No conhecer surge o puro conceito de relação, por assim dizer *entre* os elementos que ele liga uns com os outros. Pois ele próprio não pertence ao mesmo mundo que esses elementos – ele não tem uma *existência* material que lhes seja comparável, mas apenas uma *significação* ideal. A história da filosofia e a história da ciência mostram como a consciência dessa posição especial que têm os conceitos puros de relação, onde ela surge pela primeira vez, até mesmo inaugura uma nova era do espírito científico. A primeira caracterização rigorosamente lógica desses conceitos ressalta justamente essa oposição como o momento decisivo: as “formas” puras da intuição e do pensamento são descritas como um não-ser, como um *μη ὄν*, a fim de diferenciá-las daquele modo de existência próprio às coisas, aos fenômenos sensíveis. Para o mito, porém, não há um tal não-ser [*Nicht-Seiendes*], que *fundamenta* mediatamente o ser, a “verdade” do fenômeno; ele conhece apenas o imediatamente existente [*Daseiendes*] e imediatamente atuante. Por isso, as relações estabelecidas por ele não são vínculos intelectuais, através dos quais aquilo que nelas entra simultaneamente é diferenciado e ligado, mas são uma espécie de cola que ainda consegue ligar de algum modo também o mais heterogêneo.

Essa lei peculiar da *concrecência ou coincidência dos elementos de relação no pensamento mítico* pode ser acompanhada através de todas as suas categorias singulares. Se começamos pela categoria de *quantidade*, então já se

revelou como o pensamento mítico não estabelece, entre o todo e as partes, nenhuma linha divisória nítida; como, para ele, a parte não apenas *representa* [*vertritt*], mas até mesmo é o todo. Para a visão científica, que toma a quantidade como forma sintética de relação, a grandeza é um dentre muitos: ou seja, unidade e pluralidade constituem nela momentos igualmente necessários, rigorosamente correlativos. A ligação dos elementos num “todo” pressupõe sua aguda distinção, sua diferenciação *como* elementos. Assim, o número é definido pelos pitagóricos como aquilo que harmoniza todas as coisas na alma e apenas então lhes outorga corporalidade e discrimina as relações das coisas limitantes e ilimitadas, cada uma por si. E justamente nessa discriminação baseiam-se a necessidade e a possibilidade de toda harmonia: pois “as coisas iguais e de iguais famílias em nada precisam, pois, de harmonia; mas as desiguais, não de famílias iguais e não igualmente dispostas, são necessariamente fechadas em tal harmonia que se destinam a se conter numa ordem” (Filolau de Crotona, Fragmento 6, Diels – trad. de Ísis L. Borges). Em vez de uma tal harmonia, que é “a unificação de muitas coisas misturadas e a consonância de diversos dissonantes”, o pensamento mítico conhece apenas o princípio da identidade da parte com o todo. O todo é a parte no sentido em que entra nesta com toda sua essência mítico-substancial, e até mesmo sensível e materialmente de alguma forma nela “se instala”. Nos cabelos de uma pessoa, em suas unhas cortadas, em sua roupa, em suas pegadas, está ainda contida toda a pessoa. Cada vestígio deixado por alguém é considerado uma parte real dele, que pode reagir sobre ele como um todo e prejudicá-lo como um todo. E a mesma lei mítica de “participação” não vigora apenas onde se trata de relações reais,

mas também onde, em *nosso* sentido, se trata de relações puramente ideais. Tampouco o gênero está para aquilo que abrange, que contém como espécie ou indivíduo, segundo a relação de um universal que determina logicamente este particular, mas está imediatamente presente neste particular, vive e age nele. Aqui não vigora uma mera subordinação intelectual, mas a submissão efetiva do singular a seu "conceito" genérico. A estrutura da imagem de mundo *totêmica*, por exemplo, mal poderia ser entendida a não ser a partir desse traço essencial do pensamento mítico. Com efeito, na repartição *totêmica* dos homens e da totalidade do mundo não ocorre uma mera *articulação* entre as classes de pessoas e coisas, por um lado, e de determinadas classes de animais e plantas, por outro, mas o singular é pensado como realmente dependente de seu ancestral *totêmico*, até mesmo como idêntico a ele. De acordo com o conhecido relato de Karl v. d. Steinen, os Trumai do Norte do Brasil dizem que *são* animais aquáticos, enquanto os Bororos se orgulham de ser papagaios vermelhos⁴³. Pois o pensamento mítico não conhece em absoluto aquela relação que caracterizamos como relação lógica de subsunção, como relação de um "exemplar" para com sua espécie ou gênero; ele a transforma, por toda parte, numa relação substancial de efeito [*sachliches Wirkungsverhältnis*], e por isso – pois, segundo ele, o "igual" só pode ter efeito [*wirken*] sobre o "igual" – numa relação substancial de igualdade.

43. Karl v. d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1897, p. 307 [Há tradução brasileira deste livro: São Paulo, 1940: Entre os aborígenes do Brasil Central.]; para outros exemplos característicos dessa mítica "lei da participação", ver especialmente em Levy Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, cap. II.

O mesmo estado de coisas aparece ainda mais claramente se o considerarmos sob o ponto de vista da *qualidade*, em vez da quantidade; ou seja, se examinarmos a relação da "coisa" para com suas "propriedades" em vez da relação entre o "todo" e suas "partes". Aqui também observamos a mesma coincidência peculiar dos termos da relação: a propriedade, para o pensamento mítico, não é tanto uma determinação "na" coisa, mas sim expressa e encerra a totalidade *da* própria coisa, só que vista sob um determinado ângulo. Para o conhecimento científico, a determinação recíproca nele produzida baseia-se também aqui numa *oposição*, que nessa mesma determinação até mesmo se reconcilia, mas não obstante não desaparece. Pois o sujeito das propriedades, a "substância" em que "inerem", não é ele mesmo imediatamente comparável a uma propriedade qualquer, não pode ser palpado ou mostrado como algo concreto, mas opõe-se a cada propriedade particular, e mesmo à totalidade das propriedades, como um "outro", autônomo. Aqui, os "acidentes" não são "peças" reais materiais da substância – mas esta constitui o centro e a intermediação ideais, através dos quais se referem uns aos outros e se reúnem. Para o mito, porém, também aqui a unidade por ele proporcionada logo se desmancha novamente em mera identidade. Para ele, para quem tudo o que é efetivo conflui para o mesmo plano, uma única e mesma substância não "tem" propriedades diferentes, mas cada particularidade como tal já é substância; ou seja, ela não pode ser apreendida senão em concreção imediata, em reificação direta. Já se mostrou como essa reificação afeta também, como seres, todo mero estado e propriedade, todas as atividades e todas as relações. Mas o princípio peculiar de pensamento em que ela se fundamenta aparece de for-

ma ainda mais acentuada do que nos degraus primitivos da intuição de mundo mítica, ali onde está a ponto de unir-se e misturar-se ao princípio fundamental do pensamento mítico, ali onde produz junto com ele uma espécie de híbrido: uma “ciência” semimítica da natureza. Assim como se pode ter presente com toda clareza, na construção da astrologia, a peculiaridade do *conceito de causalidade* mítico⁴⁴, a tendência particular do *conceito de propriedade* mítico aparece com toda nitidez quando se examina a estrutura da alquimia. A afinidade entre a alquimia e a astrologia, que pode ser acompanhada através de toda sua história⁴⁵, encontra aqui sua explicação sistemática: ela se baseia, em última análise, em que ambas são apenas duas manifestações diferentes da mesma forma de pensamento, do pensamento mítico-substancial da identidade. Para este, toda comunhão de propriedades, toda semelhança na aparência sensível de coisas diversas ou em sua forma de atuação, só se consideram finalmente explicadas porque nelas de algum modo está “contida” uma única e mesma causa real [*dingliche*]. Neste sentido, por exemplo, a alquimia olha para os corpos particulares como complexos de qualidades fundamentais simples, das quais eles surgem através de mera agregação. Cada propriedade desempenha por si só o papel de uma determinada coisa elementar – e da soma dessas coisas elementares se constrói o mundo do composto, o mundo empírico dos corpos. Quem conhece a mistura

44. Mais detalhes sobre o assunto em meu estudo *Die Begriffsform im mythischen Denken*, pp. 29 ss.

45. Documentos a esse respeito em Kopp, *Die Alchimie*, Heidelberg, 1886, assim como em Edm. O. v. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie*, Berlim, 1919.

dessas coisas elementares conhece por isso o segredo de suas transformações e é senhor delas, pois não apenas compreende essas mudanças, mas também consegue produzi-las com autonomia. Assim, a partir do mercúrio comum, o alquimista pode obter a "pedra filosofal", extraindo dele em primeiro lugar uma água, ou seja, o elemento de mobilidade e de fluidez que o impede de atingir a verdadeira perfeição. A tarefa seguinte consiste em "fixar" o corpo assim obtido, ou seja, libertá-lo de sua volatilidade, afastando dele um elemento aéreo que ainda carrega consigo. No decorrer de sua história, a alquimia transformou essa adição e subtração de propriedades num sistema altamente sofisticado e complexo. Porém, ainda nesses refinamentos e sublimações extremos, nota-se claramente a raiz mítica de todo o procedimento. Todas as operações alquímicas, não importando quais sejam em detalhe as suas espécies, fundamentam-se na idéia primordial de transmissibilidade e remissibilidade material de propriedades e estados – portanto, na mesma idéia que se manifesta num estágio mais ingênuo e primitivo, por exemplo na concepção de "bode expiatório" e similares. Toda constituição particular que a matéria possui, toda forma que pode admitir, toda eficácia que consegue exercer, são aqui hipostasiadas numa substância particular, num ser [*Wesen*] por si mesmo⁴⁶. A ciência moderna, e especialmente a Química moderna, na forma que recebeu de Lavoisier, só logrou superar esse conceito semi-mítico de propriedade, que vimos na alquimia, porque submeteu toda a *formulação das questões* a esse respeito a

46. Sobre os pormenores, cf. além da exposição de Edm. v. O. Lippmann (especialmente pp. 318 ss.), sobretudo Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, Paris, 1885.

uma mudança e a uma inversão de princípio. Para ela, cada “propriedade” não é algo simples, mas altamente composto; não é algo originário e elementar, mas derivado; não absoluto, mas inteiramente relativo. O que a visão sensível denomina de “propriedade” das coisas e o que acredita apreender e entender imediatamente como tal, é resolvido pela análise crítica em uma determinada espécie de efeito, em uma “reação” específica, que contudo só ocorre sob *condições* bem determinadas. Assim, a combustibilidade de um corpo não mais exprime a presença, nele, de uma determinada substância, o flogisto, mas significa seu *comportamento* com relação ao oxigênio, assim como a solubilidade de um corpo exprime seu comportamento com relação à água ou a um ácido qualquer, e assim por diante. A qualidade singular agora não mais aparece como algo da ordem das coisas, mas como integralmente condicionado; como um algo que, mediante a análise causal, se resolve em uma textura de relações. Disto, porém, resulta ao mesmo tempo o contrário: enquanto a forma de pensamento dessa análise ainda não estiver desenvolvida, a diferenciação nítida de “coisa” e “propriedade” não será rigorosamente factível, e as esferas categoriais dos dois conceitos terão que ir ao encontro uma da outra e finalmente se sobrepor uma a outra.

Não menos do que nas categorias de “todo” e “parte” e na categoria de “propriedade”, a oposição típica entre mito e conhecimento pode-se revelar também numa categoria como a de “*semelhança*”. A articulação do caos de impressões sensíveis, por sua vez, na medida em que dele são destacados determinados grupos de semelhança e são formadas determinadas séries de semelhança, é comum aos pensamentos lógico e mítico – sem ela, o mito não conseguiria lhe dar *configurações* firmes, e o pensamento

lógico tampouco lhe daria *conceitos* firmes. Mas a apreensão das “semelhanças” das coisas também aqui se move por trilhos diversos. Para o pensamento mítico, cada semelhança no fenômeno sensível é suficiente para reunir num único “gênero” mítico o conjunto de figuras sob as quais aparece. Cada nota característica, qualquer que seja, por mais “externa” que seja, vale aqui igualmente – não pode haver uma discriminação nítida do “interno” e do “externo”, do “essencial” e do “inessencial”, porque justamente aquela igualdade ou semelhança perceptível é, para o mito, a expressão imediata de uma identidade da *essência*. Por isso, a igualdade ou semelhança nunca é aqui um mero conceito de relação e de reflexão, mas sim uma força real, algo simplesmente efetivo, porque simplesmente eficaz. Em todo dito “encantamento por analogia” manifesta-se essa intuição fundamental mítica, que claramente é mais encoberta do que caracterizada pelo falso *nome* de encantamento por analogia. Pois justamente ali onde nós vemos uma mera “analogia”, isto é, uma mera *relação*, o mito lida só com existência imediata e com presença imediata. Para ele não há um mero signo que “aponte” para algo distanciado e ausente, mas para ele ali está a coisa com uma parte de si mesma – aliás, segundo a visão mítica, a coisa como um todo –, tão logo haja algo semelhante a ela. Na fumaça que sobe do cachimbo, a consciência mítica nem vê um mero “emblema”, nem a compreende como um mero meio de produzir chuva – mas nela a consciência mítica tem diante de si, de maneira imediata e palpável, a imagem da nuvem, e nela a própria coisa, a ansiada chuva. De modo geral, é um princípio mágico universal que seja possível tomar posse de coisas, mesmo sem empreender, em nosso sentido, uma ação “adequada ao fim” [*zweckmäßige*], tão-somente atra-

vés de sua representação [*Darstellung*] mímica⁴⁷ – porque, do ponto de vista da consciência mítica, não há algo *meramente* mímico, algo tão-somente significativo. A consciência de conhecimento, também ao afirmar semelhanças e produzir séries de semelhanças, prova sua peculiar duplicidade lógica: ela procede, também aqui, sintética e analiticamente ao mesmo tempo, ligando e separando ao mesmo tempo. Por isso ela enfatiza, para os conteúdos semelhantes, tanto o momento da desigualdade como o momento da igualdade; ela costuma salientar especialmente o primeiro, na medida em que, na explicitação de seus gêneros e espécies, não se trata tanto da mera ênfase do que há de comum, quanto do princípio em que se baseia a diferenciação, o escalonamento dentro de um e mesmo gênero. Assim, por exemplo, na estrutura de cada conceito *matemático* de classe e de gênero, é possível mostrar o entrelaçamento dessas duas tendências. Se o pensamento matemático põe sob um *único* conceito o círculo e a elipse, a hipérbole e a parábola, esta composição não se fundamenta numa semelhança imediata qualquer das configurações, as quais, do ponto de vista sensível, são antes o mais heterogêneas possível. Mas em meio a essa heterogeneidade o pensamento apreende agora a unidade da *lei* – uma unidade do princípio de construção, de sorte que determina todas essas figuras como “seções cônicas”. A expressão dessa lei, a “fórmula” geral para as curvas de segunda ordem, exhibe inteiramente tanto a sua conexão quanto as suas diferenças internas: pois ela mostra como, através da sim-

47. Documentos encontram-se em abundância em Frazer, *The Golden Bough* I e II: *The Magic Art and the Evolution of kings*; cf. também Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, p. 29 e acima pp. 48 ss.

ples variação de determinadas grandezas, uma forma geométrica passa para a outra. Esse princípio que determina e regula a passagem não é menos necessário e, em sentido rigoroso, "constitutivo" para o conteúdo do conceito, do que a afirmação do que lhes é comum. Por isso, na doutrina conceitual tradicional, se fazemos surgir o conceito lógico de classe e de gênero, comumente através de "abstração" (e por abstração não se entende senão o destaque dos traços em que uma multiplicidade de conteúdos está em consonância), isto é tão unilateral quanto quando se vê a função do pensamento causal encerrada unicamente na *ligação*, na "associação" das representações. Em um caso como no outro, trata-se ao contrário não meramente de unir, posteriormente, conteúdos dados e firmemente delimitados uns dos outros, mas sim justamente de *levar a termo* esse ato de delimitação no pensamento apenas. E novamente o mito mostra aqui que lhe é estranha justamente essa delimitação, essa cisão do "indivíduo", da "espécie" e do "gênero" no sentido da superordenação e da subordinação lógicas, da "abstração" e da "determinação". Assim como cada parte tem diante de si o todo, o mito tem diante de si, em cada "exemplar" do gênero, este mesmo imediatamente e com a totalidade de suas "notas características" míticas, isto é, de suas forças míticas. Com isso, enquanto o gênero lógico sempre igualmente separa e une, procurando fazer surgir o particular a partir da unidade de um princípio abrangente, aqui o mito também aglomera o singular na unidade de uma imagem, de uma figura mítica. Tão logo as "partes", os "exemplares", as "espécies" tenham condescido desse modo, não mais existe para eles uma separação, mas somente uma completa indiferença, em virtude da qual estão constantemente se misturando uns com os outros.

Mas é claro que poderia parecer que, com essa demarcação da *forma de pensamento* mítica e lógica, tal como até agora foi tentado, nada se tenha conquistado para o entendimento do mito como um *todo*, para a inspeção da camada espiritual primordial da qual é oriundo. Pois isso não significaria já uma *petitio principii*, isso não acabaria numa falsa racionalização do mito, se procuramos entendê-lo a partir de sua *forma de pensamento*? Mesmo concedendo que exista uma tal forma – significaria ela mais do que a casca externa que envolve o cerne do mítico e o oculta nesse invólucro? Não significa o mito uma unidade da intuição, uma unidade *intuitiva*, que antecede e fundamenta todos os desmembramentos que sofre no pensamento “*discursivo*”? E mesmo essa forma da intuição ainda não caracteriza a última camada da qual é oriundo e da qual flui vida nova para ele permanentemente. Pois não se trata absolutamente, no mítico, de um olhar passivo, de uma consideração tranqüila das coisas; toda consideração aqui parte de um ato de tomada de posição, de um ato da paixão e da vontade. Por mais que o mito se condense em figuras permanentes, por mais que ponha diante de nós os contornos nítidos de um mundo “objetivo” de formas – a significação desse mundo só se nos tornará tangível, quando percebermos, ainda atrás dele, a dinâmica do sentimento da vida [*Lebensgefühl*], dinâmica da qual ele brota originalmente. Somente onde esse sentimento da vida é despertado desde dentro, onde se exprime em amor e ódio, em temor e esperança, em alegria e tristeza, chega-se àquele despertar da fantasia mítica de onde brota um determinado mundo da representação. Porém, daí parece resultar que toda caracterização das *formas de pensamento* míticas alcança apenas algo mediado e derivado – que ela permanecerá incompleta e insuficiente, enquanto não conseguir retroceder da mera

forma de pensamento do mito para sua *forma de intuição* e para sua própria *forma de vida*. Que essas formas jamais se diferenciem umas das outras, que permaneçam entrelaçadas umas às outras, desde as mais primitivas figuras [*Gebilden*] até as mais elevadas e puras formas do mítico, é exatamente isso o que confere ao mundo mítico seu hermetismo peculiar e sua marca específica. Também este mundo se configura e se articula segundo as formas fundamentais da “intuição pura”: também ele se desmembra em unidade e pluralidade, numa “coexistência” de objetos e numa seqüência de acontecimentos. Mas a intuição mítica de *espaço*, de *tempo* e de *número* que surge desse modo permanece separada, por linhas divisórias altamente características, daquilo que significam espaço, tempo e número no pensamento teórico e na construção teórica do mundo dos objetos. Essas linhas divisórias só podem se tornar claras e visíveis, se logramos reduzir as cisões [*Teilungen*] mediatas com que deparamos, no pensamento mítico, bem como no pensamento do conhecimento puro, a uma espécie de decisão originária [*Ur-teilung*] da qual procedem. Pois também o mito pressupõe uma tal “crise” espiritual – também ele só chega a se formar quando, no todo da *consciência*, se completa uma separação, através da qual agora também uma determinada divisão penetra na intuição do *todo do mundo*, através da qual é efetuada uma decomposição desse todo em diversas camadas de significação. É essa primeira divisão que contém em germe todas as posteriores e através da qual elas permanecem condicionadas e dominadas – e se em algum lugar, então será nela que se poderá mostrar nem tanto a peculiaridade do pensamento mítico, mas a peculiaridade da intuição mítica e do sentimento mítico da vida.

SEGUNDA PARTE

O MITO COMO FORMA DE INTUIÇÃO

*Construção e Articulação do Mundo
Espaço-Temporal na Consciência Mítica*

CAPÍTULO I

A OPOSIÇÃO FUNDAMENTAL

A construção *teórica* da imagem do mundo inicia-se no ponto em que a consciência primeiramente leva a termo uma separação clara entre “aparência” e “verdade”, entre o meramente “percebido” ou “representado” e o “verdadeiramente”, entre o “subjetivo” e o “objetivo”. Como critério de verdade e objetividade utiliza-se aqui o momento da persistência, da constância lógica e da legalidade lógica. Cada conteúdo singular da consciência é referido a essa exigência de legalidade generalizada e é medido a partir dela. Assim se decompõem as esferas do ser; assim se separa o relativamente fugidio do relativamente duradouro, o contingente e excepcional do universalmente válido. Determinados elementos da experiência revelam-se necessários e fundamentais, como a armadura que suporta a construção do todo – outros recebem apenas um ser dependente e mediato; eles “são” apenas na medida em que se realizam as condições especiais de sua aparição, graças às quais são limitados a um determinado âmbito, a uma seção do ser. O pensamento teórico avança ao estabelecer, no imediatamente dado,

determinadas diferenças de dignidade lógica – em certo sentido, de “valor” lógico. Contudo, a medida universal que utiliza para tanto é o “princípio de razão” [*Satz vom Grunde*], que conserva como postulado supremo, como primeira exigência do pensamento. Nele expressa-se a orientação essencial originária, a “modalidade” característica do próprio conhecimento. “Conhecer” significa levar a termo a progressão que vai da imediatez da sensação e da percepção para a mediatez da “razão” [*Grund*] meramente pensada; significa decompor a simples existência das impressões sensíveis em estratos de “causas” [*Gründen*] e “efeitos”.

Uma tal separação e estratificação é, como se viu, totalmente estranha à consciência mítica. Essa consciência está e vive na impressão imediata, à qual se entrega, sem “medi-la” por uma outra. Para ela, a impressão não é um meramente relativo, mas um absoluto; ela não é “através” de algo outro e não depende de outro, como de sua condição; ela se afirma e se comprova pela intensidade simples da sua existência, pela força irresistível com que se impõe à consciência. Enquanto o pensamento (que pesquisa e pergunta, que duvida e põe à prova) se relaciona com aquilo que vem ao seu encontro como seu “objeto” com a exigência de objetividade e necessidade, enquanto se põe diante dele com suas próprias normas, a consciência mítica, por sua vez, não conhece uma tal forma de confrontação. Ela “tem” o objeto somente porque é dominada por ele; ela não o possui porque o constrói progressivamente para si, mas é simplesmente tomada por ele. Aqui não domina a vontade de compreender o objeto, no sentido em que ele é intelectualmente circunscrito e ordenado a um complexo de causas e efeitos; aqui, há apenas a modesta comoção por ele. Mas justamente essa inten-

sidade, esse vigor imediato com o qual o objeto mítico existe para a consciência, retira-a da mera sucessão daquilo que sempre tem a mesma forma e retorna do mesmo modo. Em vez de estar preso ao esquematismo de uma regra, de uma lei necessária, todo objeto que apreende e preenche a consciência mítica aparece como algo que pertence só a si mesmo, como algo incomparável e próprio. Ele vive, por assim dizer, numa atmosfera individual; é algo excepcional, que só pode ser apreendido nesta sua singularidade, em seu aqui e agora imediato. Mas, por outro lado, os conteúdos da consciência mítica não se dissolvem numa miríade de detalhes desconexos, mas neles predomina também algo universal, que evidentemente é de outra espécie e procedência do que o universal do conceito lógico. Pois justamente por seu caráter especial, todos os conteúdos pertencentes à consciência mítica reúnem-se novamente num todo. Eles constituem um reino fechado em si – de certo modo, possuem uma tonalidade comum, em virtude da qual sobressaem do cotidiano e usual. Esse traço de diferenciação, esse caráter “incomum” é essencial a cada conteúdo da consciência mítica como tal – ele pode ser acompanhado desde os mais baixos até os mais elevados níveis, desde a visão de mundo mágica (que ainda entende o feitiço de modo puramente prático e por isso semitécnico) até as mais puras manifestações da religião, nas quais todo milagre finalmente se resolve no milagre do próprio *espírito* religioso. É sempre essa atração peculiar para a “transcendência” que liga todos os conteúdos das consciências mítica e religiosa. Todos eles contêm em sua mera existência e em sua constituição imediata uma revelação, que como tal ainda conserva, porém, o traço de mistério – e justamente essa imbricação, essa revelação, que é igualmente descobrimento

e ocultação, imprime no conteúdo mítico-religioso o seu traço fundamental, o caráter de “sagrado”¹.

O que quer dizer esse caráter fundamental, e o que ele significa para a construção do mundo mítico, talvez apareça com toda nitidez se o procurarmos ali onde se nos depara ainda completamente sem mistura, onde ainda não está penetrado por outras nuances espirituais de significação e de valor, especialmente por determinações éticas. Para o sentimento mítico originário, o sentido e o poder do “sagrado” ainda não estão limitados a uma circunscrição especial, a uma esfera singular do ser ou a uma esfera singular de valor. Ao contrário, é na plenitude, na concreção imediata e na totalidade imediata da existência e do acontecimento, que este sentido se manifesta. Aqui não há um limite nítido que divida o mundo, por assim dizer espacialmente, num “aqui” e num “além”, numa esfera simplesmente “empírica” e numa esfera “transcendente”. A diferenciação efetuada na consciência do sagrado é antes puramente qualitativa. Cada conteúdo da existência, por mais cotidiano que seja, pode ganhar o caráter distintivo de sagrado, tão logo caia na *perspectiva* especificamente mítico-religiosa; tão logo, em vez de permanecer preso ao âmbito usual do acontecimento e da ação, ele apanhe o “interesse” mítico de um ângulo qualquer e o incite com especial intensidade. A nota característica do “sagrado”, por isso, não está restrita desde sempre a determinados objetos e grupos de objetos – mas cada conteúdo, por mais “indiferente” [*gleichgültige*] que seja, pode repentinamente ganhar participação nes-

1. Sobre o conceito de sagrado como uma *proto-categoria* religiosa, cf. especialmente Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Göttingen, 1917.

sa nota característica. Essa nota não designa uma determinada constituição objetiva, mas uma determinada referência [*Bezogenheit*] ideal. Com isso, também o mito começa a introduzir no indistinto ser “indiferente” (*indifferente*) determinadas diferenças, começa a decompô-lo em diversos círculos de significação. Também ele se revela capaz de dar forma e sentido, ao romper a monotonia e a homogeneidade dos conteúdos da consciência – ao introduzir nessa monotonia determinadas distinções de valor. Todo ser e acontecer, ao ser projetado sobre a oposição fundamental entre o “sagrado” e “profano”, ganha nessa mesma projeção um novo teor – um teor que simplesmente não “tem” desde sempre, mas que só lhe surge nessa forma de consideração, de certa maneira nessa “iluminação” mítica.

Se nos aproximamos do pensamento mítico com essas ponderações gerais, então nele se aclaram determinados fenômenos fundamentais, determinadas divisões e estratificações, aos quais, nas últimas décadas, exatamente a mitologia empírica pura e a mitologia comparada se viram reiteradamente conduzidas, de diversos lados. Desde que Codrington, em sua conhecida obra sobre os melanésios, chamou à atenção o conceito de “mana”, como um conceito nuclear do pensamento mítico primitivo, os problemas que se agrupam em torno desse conceito foram cada vez mais trazidos para o centro da investigação etnológica, etnopsicológica e sociológica. Considerando-se puramente do ponto de vista do conteúdo, primeiramente se revela que a representação expressa no “mana” dos melanésios e polinésios tem seu exato correlato em outros conceitos míticos, difundidos em diversas versões por todo o planeta. O *manitu* das tribos algonquinas da América do Norte, o *orenda* dos iroqueses, o *wakanda* dos

sioux assinalam paralelos tão múltiplos e convincentes com a idéia de *mana*, que aqui de fato parece tratar-se de um autêntico “pensamento elementar” mítico². Já a mera fenomenologia do pensamento mítico, com isso, pareceu indicar que nessa idéia se apresenta não tanto um mero *conteúdo* da consciência mítica, mas sim uma de suas *formas* típicas, talvez até mesmo sua forma mais originária. Assim, diversos investigadores passaram a tratar a idéia de mana até mesmo como uma *categoria* do pensamento mítico-religioso, e mesmo como “a” categoria religiosa primordial³. Se conectássemos essa idéia com uma idéia aparentada, a idéia de “tabu”, que lhe corresponde em direção negativa, então, com esses dois conceitos polares, pareceria ter sido descoberta, por assim dizer, uma camada originária da consciência mítico-religiosa. A fórmula mana-tabu foi considerada a “definição mínima de religião”, uma de suas condições constitutivas primárias⁴. Mas, quanto mais se estendia o alcance da idéia de mana,

2. A rica literatura sobre o conceito de mana, até o ano de 1920, está cuidadosamente reunida e criticamente discutida na detalhada monografia já citada de Fr. Rud. Lehmann; sobre o *manitu* dos algonquinas, cf. Jones, *The Algonkin Manitou*, Journal of Amer. Folklore, XVIII; sobre o *orenda* dos iroqueses, cf. especialmente Hewitt, *Orenda and a definition of Religion*, Americ. Anthropologist, N. S. IV (1902), pp. 33 ss.; sobre o *wakanda*, ver Mc. Gee, *The Siouan Indians*, XV Ann. Report of the Bureau of Ethnol. Washington, 1898. Ver também Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zu den Anfängen der Religion*, Leipzig, 1914, pp. 211 ss.

3. O conceito de mana é tratado como *categoria* fundamental do pensamento mítico, por exemplo, por Hubert e Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie. Année Sociologique* 1902/3.

4. Cf. especialmente Marett, *The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion*. Arch. für Religionswiss., vol. 12, 1909 e *The Threshold of Religion*, Londres, 1914, pp. 99 ss.

tanto mais difícil provava ser, ao mesmo tempo, sua nítida e clara determinação. Revelaram-se insuficientes, de forma cada vez mais clara, as tentativas de captar seu sentido subordinando-a a diversas hipóteses sobre a "origem" do pensamento mítico. Codrington captou o mana essencialmente como uma "força espiritual" (*spiritual power*), que além disso foi caracterizada como uma força mágico-sobrenatural (*supernatural power*). Mas essa tentativa de reportar o conceito de mana, em última análise, ao conceito de alma, e com isso de interpretá-lo e esclarecê-lo a partir dos pressupostos do *animismo*, não se sustentou. Quanto mais apuradamente se determinou a significação da palavra "mana", e quanto mais precisamente se circunscreveu o conteúdo da representação, tanto mais ambas se mostraram pertencentes a uma outra camada, a uma orientação "pré-animista" do pensamento mítico. Exatamente onde ainda não se pode falar de um conceito elaborado de alma e personalidade, ou onde pelo menos ainda não há uma linha de separação nítida entre o ser físico e psíquico, entre o ser pessoal-espiritual e o ser impessoal, é que o uso da palavra "mana" parece encontrar seu lugar próprio⁵. Também quanto a outras oposições do pensamento mítico ou do pensamento lógico ela-

5. Assim, por exemplo, a uma coisa física qualquer pode-se atribuir "mana", sem que seja considerado sede de um "espírito" ou demônio, tão logo seja ressaltada da esfera do usual e do "comum", apenas por uma marca característica especial qualquer, como o seu tamanho. Por outro lado, nem *todo* ser dotado de "alma" como tal está dotado de "mana". As almas de mortos usualmente não têm mana, mas apenas as almas daqueles que já em vida foram dotados de "mana", aqueles que se distinguem por forças especiais, por causa das quais eram procurados ou temidos também depois da morte. Mais detalhes em Codrington, *The Melanesians* (1891), pp. 253.

borado, esse uso persiste numa peculiar indiferença. Assim, nele não foi traçado nenhum limite claro, especialmente entre a representação de material [*Stoff*] e a de força. Nem a teoria “substancial”, que toma o mana simplesmente como substância mágica, nem a teoria “dinamista”, que privilegia o conceito de potência, o poder [*Können*] e o causar [*Bewirken*], parecem com isso atingir e esgotar a autêntica significação do conceito de mana. Esta reside justamente, isto sim, em sua peculiar “fluidez” – na fusão e na passagem, de uma a outra, entre determinações que, para nossa apreensão, se distinguem claramente. Também aqui, onde aparentemente se fala de ser “espiritual” e de forças “espirituais”, ambos ainda estão inteiramente impregnados de representações materiais. Os “espíritos” desse estádio são, como se disse, “de um certo tipo indeterminado, sem diferença entre o natural e o sobrenatural, o real e o ideal, entre pessoas e outras existências e entidades”⁶. Como o único e, em certa medida, sólido núcleo da representação do mana parece finalmente não restar, pois, senão a impressão de extraordinário, de inusitado, de “incomum” em geral. Aqui, o essencial não é o *que* essa determinação carrega, mas sim justamente a determinação, esse caráter mesmo de incomum. A representação de mana, assim como a representação negativamente correspondente – a representação de tabu –, contrapõem à camada da existência cotidiana e do acontecimento que transcorre por caminhos usuais uma outra camada, que se destaca claramente daquela. Aqui valem outras medidas, aqui reinam outras possibilidades, outras forças e modos

6. Crawley, *The Idea of the Soul* (1909); apud Edvard Lehmann, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker* (Kultur der Gegenwart, parte 1, seção III, 2ª ed., Leipzig, 1913, p. 15).

de eficácia, do que aquelas que se manifestam no curso habitual das coisas. Mas ao mesmo tempo esse reino está pleno de ameaças, de perigos desconhecidos que espreitam os homens por todos os lados. A partir daqui se compreende que o conteúdo da representação de mana, bem como da representação de tabu, nunca pode ser completamente captado do ponto vista de uma consideração puramente de *objetos* [*gegenständliche*]. Nenhum dos dois serve à designação de determinadas classes de objetos, mas neles se apresenta, em certa medida, apenas a *ênfase* peculiar que a consciência mágico-mítica dá aos objetos. Através dessa ênfase, a totalidade do ser e do acontecer é desmembrada numa esfera mítico-significativa e numa esfera mítico-irrelevante, naquilo que desperta e prende o interesse mítico e naquilo que deixa esse interesse relativamente indiferente. A fórmula mana-tabu pode, por isso, ser designada como “fundamento” do mito e da religião, com o mesmo acerto ou desacerto com que se pode considerar a *interjeição* como fundamento da linguagem. De fato, nos dois conceitos trata-se, por assim dizer, de interjeições primárias da consciência mítica. Elas ainda não têm uma função autônoma de significação e de apresentação, mas equivalem a simples sons de excitação da paixão mítica⁷. Elas designam aquele espanto, aquele

7. Assim, relata-se especialmente do *manitu* dos algonquinas que a expressão é utilizada sempre que a representação e a imaginação são excitadas por algo novo, extraordinário: se por exemplo na pescaria é fígada uma espécie de peixe até então desconhecida, imediatamente se lhe é aplicada a expressão “*manitu*” (S. Marett, *The Threshold of Religion*, 3ª ed., p. 21; cf. também Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. Leipzig, 1916, pp. 95 s.). As expressões *wakan* e *wakanda* entre os sioux também parecem remeter etimologicamente a interjeições de surpresa. Ver Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, p. 61.

θαυμάζειν com o qual se iniciam tanto o mito quanto o conhecimento científico e a "filosofia". Quando o mero terror animalesco se torna espanto, espanto que se movimenta em dupla direção, que é uma mistura de traços contrários, de medo e esperança, de temor e admiração, quando desse modo o estímulo sensível procura pela primeira vez escape e *expressão*, então o homem encontra-se no limiar de uma nova espiritualidade. É essa sua espiritualidade que de certa forma se lhe apresenta refletida na idéia de "sagrado". Pois o sagrado aparece sempre *igualmente* como o distante e o próximo, como o familiar e protetor, assim como o simplesmente inacessível, como o "*mysterium tremendum*" e o "*mysterium fascinosum*"⁸. Esse caráter duplo faz com que ele, ao se diferenciar determinadamente da existência empírica, "profana", não simplesmente venha, nesta diferenciação, a *banir* essa existência, mas sim a *penetre* progressivamente; faz com que, mesmo em sua contraposição, ainda conserve a capacidade de *configuração* de seu próprio contrário. O conceito geral de "tabu" e a abundância concreta de prescrições-tabu singulares designam os primeiros passos rumo a essa configuração. Do ponto de vista puramente negativo, elas representam a primeira limitação a que se submetem a vontade e a pulsão imediatamente sensível; mas esse limite negativo já contém o germe e a primeira condição para a demarcação positiva, para a conformação positiva. Por isso, a direção em que se movimenta essa conformação mítica primária permanece nitidamente separada de outras direções fundamentais da consciência espiritual. Há algumas diferenças de "valência" mítica, assim como há

8. Esse duplo caráter do "sagrado" foi enfatizado mais agudamente por Rudolf Otto.

tais diferenças originárias de valor lógico ou ético. O conceito mítico originário de “sagrado” coincide tão pouco com o conceito de “pureza” ética, que ambos podem, ao contrário, acabar numa curiosa oposição, numa peculiar tensão mútua. O sacralizado (no sentido mítico e religioso), com isso, tornou-se algo proibido, um objeto de temor, tornou-se pois algo “impuro”. Ainda no latim *sacer* e no grego ἅγιος, ἁγιάσθαι se exprime esse sentido duplo, essa peculiar “ambivalência” de significações – na medida em que ambos designam tanto o sagrado quanto o amaldiçoado, proibido, mas em todo caso o de alguma maneira “consagrado” e destacado⁹.

Mas agora vale a pena acompanhar como essa orientação fundamental da consciência mítica, como em certa medida a (de)cisão originária [*Ur-teilung*] que nela é levada a termo, entre o sagrado e o profano, o consagrado e o não-consagrado, não permanece de forma alguma limitada a formações singulares, particularmente “primítivas”, mas como ela se afirma e comprova até em suas mais elevadas figuras. É como se tudo o que o mito arrebatava fosse incluído nessa divisão – como se ela penetrasse e impregnasse o conjunto do mundo, à medida que esse se apresenta como um conjunto miticamente formado. Todas as formas derivadas e mediatas da apreensão mítica de mundo, por mais multiformes e espiritualmente elevadas que possam ser, permanecem de certo modo condicionadas por essa cisão primária. Toda a riqueza e toda a dinâmica das formas míticas de vida baseiam-se

9. Mais detalhes sobre o assunto em Söderblom no verbete “Holiness” na *Encyclopedia of Religions and Ethics* de Hasting (vol. VI, pp. 376 ss.); para o grego ἅγιος cf. especialmente Ed. Williger, *Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, Gießen, 1922.

em que se efetiva por completo a “ênfatisação” da existência expressa no conceito de sagrado, e em que ela arrebatava progressivamente novos domínios e conteúdos da consciência. Se acompanharmos essa progressão, comprovaremos que, entre a construção do mundo de objetos mítico e a construção do mundo de objetos empírico, existe uma analogia patente. Em ambas trata-se de superar o *isolamento* do imediatamente dado; de compreender como todo singular e particular “trama a si mesmo em um todo”. E, nos dois casos, as formas fundamentais de *espaço* e *tempo* mostram ser as expressões concretas dessa “totalidade”, os seus esquemas vívidos, às quais se associa, em terceiro lugar, a forma de *número*, na qual os momentos que aparecem separadamente no espaço e no tempo, o momento da “adjacência” e o momento da “sucessão”, se penetram reciprocamente. Toda conexão aos poucos conquistada pelos conteúdos da consciência mítica, assim como pelos da consciência empírica, só é alcançável nessas formas de espaço, tempo e número, e mediante a passagem através delas. Mas, agora, no *modo* como se faz essa composição, revela-se novamente a diferença fundamental entre as “sínteses” lógica e mítica. No âmbito do conhecimento empírico, a construção intuitiva da realidade empírica é mediatamente determinada e conduzida pela meta geral que atribui a si mesmo – por seus conceitos teóricos de verdade e de realidade. A configuração do conceito de espaço, do conceito de tempo e do conceito de número realiza-se aqui de acordo com o ideal lógico geral que o conhecimento puro tem em mira, de forma sempre mais determinada e consciente. Espaço, tempo e número apresentam-se como os meios intelectuais em virtude dos quais o mero “agregado” de percepções paulatinamente se transforma em “sistema” da expe-

riência. A representação de ordem na adjacência, de ordem na sucessão, e de uma rígida ordem numérica de medida e de grandeza para todos os conteúdos empíricos, constitui o pressuposto para que todos esses conteúdos possam, finalmente, ser compostos em *uma* legalidade, em uma ordem cósmica causal. Sob tal ponto de vista, espaço, tempo e número não são, para o conhecimento teórico, senão o veículo do “princípio de razão”. Eles constituem as constantes fundamentais às quais é referida toda variável; são sistemas topológicos universais nos quais todo singular, de algum modo, se insere, e dentro dos quais recebe a atribuição de seu “lugar” fixo e, com isso, a garantia de seu caráter unívoco. Assim, na progressão do conhecimento teórico recuam cada vez mais os traços puramente vívidos de espaço, tempo e número. Eles próprios aparecem não tanto como *conteúdos* concretos da consciência, mas como suas *formas de ordem* universais. Leibniz, o lógico e filósofo do “princípio de razão”, é o primeiro a expressar essa relação com toda a clareza, ao determinar o espaço como a condição ideal da “ordem na adjacência”, o tempo como a condição ideal da “ordem na sucessão” e ao tomar ambos, graças a esse seu caráter puramente ideal, não como conteúdos de reais, mas como “verdades eternas”. Também para Kant a fundamentação, a “dedução transcendental” de espaço, tempo e número, consiste em que eles são demonstrados como princípios puros do conhecimento matemático e, com isso, mediatamente também de todo conhecimento empírico. Como condições de possibilidade da experiência, eles são igualmente condições de possibilidade dos objetos da experiência. O espaço da geometria pura, o número da aritmética pura, o tempo da mecânica pura são, de certo modo, formas originárias da consciência teórica; constituem os

“esquemas” de pensamento/intelectuais, graças aos quais se produz a intermediação entre o singular sensível e a legalidade geral do pensamento, do entendimento puro.

Também o pensamento mítico nos aponta igual processo de “esquematização”; e também nele, quanto mais ele progride, tanto mais vigora o empenho para inserir toda existência em uma ordem espacial comum, todo acontecimento em uma ordem comum de tempo e destino. Esse empenho encontrou sua satisfação, sua mais elevada realização (tanto quanto é possível no âmbito do mito), na construção da imagem de mundo da *astrologia*; mas sua verdadeira raiz alcança mais fundo, penetra até a última camada, fundamental e originária, da consciência mítica. Já no progresso da formação *lingüística* de conceitos foi patente como a elaboração nítida e clara das determinações espaciais sempre constituiu a pré-condição para a caracterização das determinações intelectuais universais. É patente como os termos espaciais mais simples da linguagem, as denominações para o aqui e lá, para o distante e o próximo, carregam consigo uma semente frutífera, que, no progresso da linguagem, se desdobra em uma riqueza surpreendente de formações lingüístico-intelectuais. Apenas pela intermediação dos termos espaciais, os dois extremos de toda formação lingüística apareceram, em certa medida, verdadeiramente ligados – pareceu ter sido apontado, no aspecto sensível da expressão lingüística, um momento puramente espiritual, assim como um momento sensível no aspecto espiritual da expressão lingüística. Assim como o tempo, o espaço mostra ser, também na esfera de representações mítica, um tal meio da espiritualização. As primeiras articulações nítidas e claras que ocorrem nessa esfera de representação vinculam-se a diferenças espaço-temporais. Mas aqui não se trata,

como na consciência teórica, de chegar a determinados padrões constantes, em virtude dos quais é possível explicar o acontecimento variável e nos quais é possível fundá-lo. No lugar dessa diferenciação aparece a outra, determinada e exigida pela autêntica “perspectiva” do mítico. A consciência mítica logra articular o espaço e o tempo não ao fixar em pensamentos duradouros o instável e fluutuante dos fenômenos sensíveis, mas ao aproximar do ser espacial e temporal a sua antítese específica: a oposição entre “sagrado” e “profano”. Essa ênfase fundamental e originária da consciência mítica domina também todas as separações e vínculos particulares no conjunto do espaço e no conjunto do tempo. Em estádios primitivos da consciência mítica, o “poder” e a “santidade” aparecem ainda como uma espécie de coisa: como algo sensível-físico, que se prende a uma determinada pessoa ou coisa como sua portadora. Mas, no progresso ulterior, esse caráter de santidade passa, progressivamente, das pessoas ou coisas singulares para outras determinações – para *nós*, determinações puramente ideais. Agora é sobretudo nos locais e lugares sagrados, nos termos e épocas sagrados e, finalmente, nos números sagrados, que aparece esse caráter. E somente assim a oposição entre sagrado e profano não é mais tomada como oposição particular, mas como oposição verdadeiramente universal. Visto que toda existência se ajusta à forma do espaço e todo acontecimento ao ritmo e à periodicidade do tempo, toda determinação presa a uma certa *posição* espaço-temporal logo se transmite para o *conteúdo* nela dado; assim como, inversamente, o caráter particular do conteúdo também dá à posição em que se encontra um caráter distintivo. Graças a essa determinação recíproca, todo ser e acontecer é aos poucos enleado numa rede de finíssimas referências mí-

ticas. Assim como é possível mostrar que espaço, tempo e número, do ponto de vista do conhecimento teórico, são meios fundamentais e etapas do processo de *objetivação*, assim também eles representam as três fases principais do processo de “apercepção” mítica. Aqui se abre a perspectiva para uma doutrina especial das formas do mito, que complementa as considerações sobre a forma universal de pensamento em que ele está fundado, e que pela primeira vez verdadeiramente a preenche de teor concreto.

CAPÍTULO II

TRAÇOS FUNDAMENTAIS DE UMA DOCTRINA DAS FORMAS DO MITO – ESPAÇO, TEMPO E NÚMERO

1

A fim de caracterizar a singularidade da intuição mítica de espaço, provisoriamente e em traços gerais, podemos partir de que o espaço mítico ocupa uma *posição intermediária* singular, entre o espaço sensível da percepção e o espaço do conhecimento puro, o espaço da intuição geométrica. Sabe-se que o espaço da percepção, o espaço da visão e do tato, não apenas não coincide com o espaço da matemática pura, mas também que entre ambos há, pelo contrário, uma divergência generalizada. As determinações do último não podem ser simplesmente lidas nas do primeiro, nem mesmo delas derivadas numa sequência contínua do pensamento; ao contrário, é necessária uma peculiar inversão de perspectiva, uma *superação* daquilo que aparece imediatamente dado na intuição sensível, a fim de avançar para o “espaço de pensamento” da matemática pura. Assim, essa relação de oposição é amplamente mostrada, em particular, por uma comparação entre o espaço “fisiológico” e o espaço “métrico” sobre o qual a geometria euclidiana funda

suas construções. O que é posto em um, no outro aparece negado, e vice-versa. O espaço euclidiano é caracterizado por três notas características fundamentais: continuidade, infinitude e uniformidade geral. Mas todos estes momentos contradizem o caráter da percepção sensível. A percepção não conhece o conceito de infinito; ao contrário, ela está presa desde logo a determinados limites da capacidade de percepção e com isso a um domínio espacial determinadamente delimitado. E pode-se falar tão pouco de uma infinitude do espaço da percepção quanto de sua homogeneidade. A homogeneidade do espaço geométrico se baseia, em última instância, em que todos os seus elementos, os “pontos” que nele se unem, não são senão simples determinações de situação, que ainda não possuem todavia um *conteúdo* autônomo fora dessa relação, dessa “situação” na qual se encontram uns para com os outros. Seu ser desmancha-se na sua relação recíproca: é um ser puramente funcional, não um ser substancial. Uma vez que esses pontos se tornaram fundamentalmente vazios de todo conteúdo, uma vez que se tornaram meras expressões de referências ideais, por isso a eles também não concerne nenhuma diversidade de conteúdo. Sua homogeneidade não significa senão na homologia de sua estrutura, fundada no caráter comum de sua tarefa lógica, de sua determinação e significação ideais. O espaço homogêneo, por isso, nunca é o espaço dado, mas o espaço construtivamente produzido – assim, com efeito, o conceito geométrico de homogeneidade pode ser exatamente expresso pelo postulado de que, a partir de cada ponto do espaço, podem ser realizadas as mesmas construções em todos os lugares e em todas as direções¹⁰. No

10. Cf. a esse respeito Hermann Graßmann, *Ausdehnungslehre von 1844*, § 22 (Ges. mathem. u. physikal. Werke, Leipzig, 1894, I, p. 65).

espaço da percepção imediata, esse postulado jamais é realizável. Aqui não há uma rigorosa homologia de lugares e direções, mas cada lugar tem sua espécie e seu valor próprios. O espaço visual, bem como o espaço tátil, coincidem em que, em oposição ao espaço métrico da geometria euclidiana, são “anisotrópicos” e “não-homogêneos”: “As direções principais da organização – adiante-atrás, em cima-embaixo, direita-esquerda – não são equivalentes nos dois espaços fisiológicos.”¹¹

Se partirmos dessa escala de comparação, então não parece haver a mínima dúvida de que o espaço *mítico* é tão proximamente familiar ao espaço da percepção, quanto é estritamente contrário, por outro lado, ao espaço intelectual da geometria. Ambos, o espaço mítico, bem como o espaço da percepção, são produções da consciência inteiramente concretas. A distinção entre “posição” e “conteúdo”, que está na base da construção do espaço “puro” da geometria, aqui ainda não está realizada nem é realizável. A posição não é algo que se possa separar do conteúdo, que se lhe possa contrapor como elemento dotado de significação própria, mas “é” apenas na medida em que esteja *preenchida* com um conteúdo determinado, individual-sensível ou vívido. Por isso é que, tanto no espaço sensível quanto no mítico, cada “aqui” e “lá” não é um mero aqui e lá, mero termo de uma relação universal que pode converter-se igualmente nos mais diversos conteúdos; mas cada ponto, cada elemento possui aqui, por assim dizer, uma “tonalidade” própria. Está preso a ele um caráter particular distintivo, que não mais se deixa descrever universal e conceitualmente, que porém é vivido imediatamente como tal. E, assim como a lugares sin-

11. V. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1905, p. 334.

gulares no espaço, essa diferença característica se prende também às direções espaciais singulares. Assim como o espaço “fisiológico” se diferencia do espaço “métrico” porque, nele, direita e esquerda, o adiante e atrás, em cima e embaixo não podem ser confundidos – uma vez que, no movimento em cada uma dessas direções, surgem sensações orgânicas bem específicas –, assim também, a cada uma dessas direções estão vinculados, em certa medida, específicos valores afetivos míticos. Em oposição à homogeneidade que reina no espaço geométrico do conceito, no espaço mítico da intuição, cada lugar e cada direção são por assim dizer providos de uma *ênfase* particular – e esta remonta à autêntica ênfase fundamental mítica, à distinção entre o profano e o sagrado. Os limites que a consciência mítica estabelece, e através dos quais o mundo se articula espacial e espiritualmente para ela, se baseiam não em que, como na geometria, seja descoberto um reino de figuras estáveis em face das impressões sensíveis fluidas, mas sim em que o homem se limita, em sua atitude imediata para com a realidade, em sua vontade e em sua ação – em que ele, em face dessa realidade, ergue para si mesmo certas *barreiras*, às quais se atam o seu sentimento e sua vontade. A diferença espacial primária, que apenas de novo se repete, e se sublima ainda mais, nas formações míticas mais complexas, é a diferença entre duas *circunscrições* do ser: entre uma circunscrição usual, universalmente acessível, e outra que, como circunscrição sagrada, é destacada de seu meio, separada, cercada e protegida dele.

Mas, por mais que a intuição mítica de espaço, através desse fundamento individual-afetivo, sobre o qual repousa e do qual parece inseparável, se diferencie do espaço “abstrato” do conhecimento puro, nela se ressaltam ainda uma tendência universal e uma função universal.

No conjunto da visão mítica de mundo, o espaço não tem uma importância de modo algum idêntica, segundo o conteúdo, àquela atribuída ao espaço geométrico na construção da "natureza" empírica, objetiva [*gegenständliche*], mas uma importância análoga, segundo a forma. Ele atua também como um esquema, através de cuja aplicação e intermediação os mais diversos elementos, à primeira vista completamente incomparáveis, podem ser referidos uns aos outros. Assim como o progresso do conhecimento "objetivo" se baseia, essencialmente, em que todas as diferenças meramente sensíveis oferecidas pela sensação imediata são, finalmente, reduzidas a puras diferenças de grandeza e de espaço, e apresentadas inteiramente nestas, assim também a visão mítica de mundo conhece uma apresentação desse tipo, uma "reprodução" [*Abbildung*] no espaço do que em si é não-espacial. Toda diferença qualitativa possui aqui, em certa medida, um aspecto segundo o qual ela aparece igualmente como espacial, assim como toda diferença espacial é e permanece também uma diferença qualitativa. Entre os dois domínios ocorre uma espécie de permuta, uma constante passagem de um para outro. A consideração da linguagem já nos ensinou a forma dessa passagem: ela nos mostrou que a abundância de relações da mais variada espécie, especialmente de relações qualitativas e modais, só se tornou apreensível e exprimível pela linguagem porque esta, para exprimi-las, se serviu de um desvio pelo espaço. Os termos espaciais simples tornaram-se, desse modo, uma espécie de hierônimos [*Urworte*] espirituais. O mundo objetivo tornou-se inteligível e transparente para a linguagem, na medida em que esta logrou a sua reconversão para o espaço, sua tradução, por assim dizer, para o vocabulário espacial. E uma tal tradução, uma transmissão de qualidades percebidas e sentidas para imagens e

intuições espaciais ocorre agora também, progressivamente, no pensamento mítico. Também aqui age o peculiar “esquematismo” do espaço graças ao qual ele é capaz de também se igualar ao que há de mais desigual e com isso torná-lo comparável e, de algum modo, “semelhante”.

Essa relação parece tornar-se tanto mais clara quanto mais retrocedemos na série das configurações especificamente míticas e quanto mais nos aproximamos das configurações e articulações originárias míticas autênticas. Uma tal articulação originária, uma primeira diferenciação e partição de toda existência em classes e grupos rigidamente determinados, vemos ser levada a termo na *esfera de intuição totêmica*. Aqui não são apenas os indivíduos ou grupos humanos que aparecem nitidamente delimitados entre si por pertencerem a um determinado totem, mas essa forma de divisão abrange e penetra o conjunto do mundo. Cada coisa, cada processo é “*entendido*” porque é *alinhado* no sistema das classes totêmicas, por ser provido de alguma “insígnia” totêmica característica. Como no pensamento mítico em geral, esta não é de modo algum um *mero* signo, mas a expressão para conexões consideradas e sentidas como completamente reais. Porém, toda a imensa complexão resultante disso, o entrelaçamento de todo ser individual e social, de todo ser espiritual e de todo ser físico-cósmico, nas múltiplas relações de parentesco totêmicas, torna-se visível com relativa facilidade tão logo o pensamento mítico passe a dar-lhe expressão espacial. Agora toda essa complicada repartição em classes de certo modo se decompõe, consoante as grandes linhas principais e diretrizes do espaço, e ganha com isso vívida clareza. Na “imagem de mundo mítico-sociológica” dos Zunhi, por exemplo, descrita detalhadamente por *Cushing*, é sobretudo na concepção de espaço

que se apresenta a forma da articulação totêmica em sete partes, que atravessa todo o mundo. O espaço total é repartido em sete domínios, norte e sul, leste e oeste, o mundo superior e o inferior e finalmente o meio, o centro do mundo; e todo ser possui agora, no âmbito dessa repartição total, sua posição unívoca, assume um lugar rigidamente prescrito. De acordo com os pontos de vista desta partição, diferenciam-se os elementos da natureza, as matérias corporais, bem como as fases singulares do acontecimento. Ao norte pertence o ar, ao sul o fogo, ao leste a terra, ao oeste a água; o norte é a morada do inverno, o sul a do verão, o leste é a morada do outono, o oeste a da primavera, e assim por diante. Os diversos estados, profissões e ocupações humanas são igualmente introduzidos no mesmo esquema básico: a guerra e o guerreiro pertencem ao norte, a caça e o caçador ao oeste, a medicina e a agricultura ao sul, a magia e a religião ao leste. Por mais estranhas e "extravagantes" que à primeira vista possam talvez parecer essas articulações, é indiscutível que não surgiram em vão, mas são a expressão de uma determinada intuição fundamental típica. Para os Ioruba, que como os Zunhi estão organizados totemicamente, essa organização expressa-se de modo característico também na concepção de espaço. Também aqui, a toda região espacial corresponde uma determinada cor, um determinado dia entre os cinco que tem sua semana, um determinado elemento; aqui também a seqüência das orações, a espécie e a variação dos instrumentos de culto, a sucessão dos sacrifícios sazonais, ou seja, todo o ciclo sacral remonta a determinadas diferenciações espaciais fundamentais, especialmente a uma diferença fundamental entre "direita" e "esquerda". Da mesma forma, a construção de sua cidade e a delimitação desta em regiões

singulares não são senão, em certa medida, uma projeção espacial de sua visão total totêmica¹². Novamente em outra forma, e com o apuro mais refinado e exato, encontramos no pensamento chinês a intuição de que todas as diferenças e oposições qualitativas possuem alguma "correspondência" espacial. Aqui também, todo ser e acontecer se repartem de algum modo pelas diversas direções da rosa-dos-ventos. Cada um tem uma determinada cor, um determinado elemento, uma determinada estação, uma determinada imagem de animal, um determinado órgão do corpo humano, uma determinada paixão anímica fundamental, e assim por diante, que lhes pertence e corresponde especificamente – e, através dessa referência em comum a uma determinada posição espacial, os mais heterogêneos elementos de certa forma entram em contato. Uma vez que todas as espécies e gêneros do ser têm sua "morada" em algum lugar no espaço, suspende-se desse modo sua recíproca estranheza absoluta: a "intermediação" local conduz à intermediação espiritual entre eles, a uma concatenação de todas as diferenças num grande conjunto, num mítico plano fundamental do mundo¹³.

12. Pormenores em Leo Frobenius, *Und Afrika sprach*, especialmente pp. 198 ss. e 280 ss. – Embora Frobenius queira concluir a partir do "sistema" 4×4 , em que se baseia a religião dos Ioruba, que há uma espécie de parentesco originário entre eles e os etruscos, entre os quais esse sistema parece ter-se desenvolvido pela primeira vez, as observações anteriores mostram como uma tal conclusão é evidentemente problemática. Na verdade, já o fato de "sistemas" semelhantes estarem espalhados por todo o planeta prova que lidamos não com um único rebento e impulso do pensamento mítico, mas com uma de suas típicas concepções básicas, não com um mero conteúdo seu, mas com um de seus fatores orientadores.

13. Cf. sobre esse assunto a exposição mais detalhada em meu estudo, onde há também documentos mais exatos, tomados da literatura etnológica; ver especialmente pp. 16 ss. e 54 ss.

É assim que, aqui, a universalidade da intuição do espaço se torna veículo para o “universismo” da visão de mundo. Mas, em contrapartida, a este respeito o mito se diferencia do conhecimento através da *forma* do “todo” que almeja. O todo do cosmo científico é um conjunto de leis, isto é, de relações e funções. Também “o” espaço e “o” tempo, embora primeiramente sejam considerados substâncias, coisas que são por si mesmas, são entretanto cada vez mais reconhecidos – com o progresso do pensamento científico – como conjuntos ideais, como sistemas de relações. Seu ser “objetivo” não significa senão que apenas eles possibilitam a intuição empírica, que a “fundamentam” como princípios. E todo ser, todas as formas fenomênicas de espaço e tempo referem-se, finalmente, a essa função de fundamentação. Também a intuição do espaço geométrico puro está submetida, por isso, à lei regente, que formula o “princípio de razão”. Ela serve como instrumento e órgão da *explicação do mundo*, que justamente não consiste senão em que um conteúdo meramente sensível é vertido numa forma espacial, na qual em certa medida é retraduzido e através da qual é compreendido segundo as leis universalmente válidas da geometria. Assim, o espaço inscreve-se aqui como um fator ideal singular da tarefa comum do conhecimento – e essa sua posição sistemática determina também seu caráter peculiar. A relação do todo espacial para com a parte espacial não é pensada como coisa, no espaço do conhecimento puro, mas fundamentalmente é pensada igualmente como puramente funcional: o todo do espaço não se “compõe” dos elementos, mas se constrói a partir deles, como condições constitutivas. A linha é “produzida” a partir do ponto; a superfície, a partir da linha; o corpo, a partir da superfície, na medida em que o pensamento faz surgir uma figura a partir da outra, segundo

uma determinada lei. As formas espaciais complexas são compreendidas em sua “definição genética”, que expressa a espécie e a regra dessa gênese. Conseqüentemente, o entendimento do todo espacial necessita aqui do retrocesso a elementos produtivos, a pontos e movimentos de pontos. Ao contrário desse espaço *funcional* da matemática pura, o espaço do mito se comprova como espaço inteiramente *estrutural*. Aqui o todo não surge, não “vem a ser” a partir dos elementos, desenvolvendo-se a partir deles geneticamente, segundo uma regra determinada, mas há uma relação puramente estática de interioridade e de inerência. Por mais que também avancemos com a partição, ainda assim em cada parte reencontramos a forma, a estrutura do todo. Essa forma portanto não é, como na análise matemática do espaço, decomposta em elementos homogêneos e por isso informes, mas persiste em si mesma, intocada e indiferente a cada partição. O mundo espacial como um todo, e com ele o cosmo em geral, aparece construído segundo um determinado *modelo*, que pode se nos apresentar ora em escala aumentada, ora em escala reduzida, mas que permanece sempre a mesma, tanto no máximo quanto no mínimo. Toda *conexão* no espaço mítico baseia-se, finalmente, nessa *identidade* originária; ela não remonta a uma homogeneidade do agir, a uma lei dinâmica, mas a uma igualdade originária de essência. Essa visão fundamental encontrou sua expressão clássica na imagem de mundo da *astrologia*. Para esta, todo acontecimento no mundo, toda nova formação e toda nova gênese são no fundo apenas aparência: o que se expressa nesse acontecimento, o que está por trás dele, é um *fatum* antecipadamente determinado, uma determinação uniforme do ser, que se afirma idêntica a si mesma através dos momentos singulares. Assim, no começo da vida de um homem, na constelação da hora de seu nas-

cimento, já está contido e decidido o conjunto dessa vida; assim como em geral todo vir-a-ser não se apresenta tanto como uma gênese, mas como uma simples duração e uma explicação dessa duração. A forma da existência e da vida não se produz a partir dos elementos mais diversos, da interação de múltiplas condições causais, mas está dada desde o início como forma pronta, que só precisa explicitar-se, que em certa medida se desenrola no tempo para nós, os espectadores. E essa lei do todo repete-se em cada uma de suas partes. A predeterminação do ser vale para o indivíduo, assim como vale para o universo. As fórmulas da astrologia não raro expressam essa relação de maneira inequívoca, ao exprimirem a *eficácia* dos planetas (que constitui o princípio fundamental da consideração astrológica) de tal modo, que essa eficácia é, com isso, transformada numa espécie de *inerência substancial*. Em cada um de nós *está* um determinado planeta: ἐστι δ' ἐν ἡμῖν Μῆνη Ζεὺς, Ἄρης Παφίη Κρόνος Ἥλιος Ἑρμῆς¹⁴. Reconhecemos aqui como a intuição astrológica do agir eficaz tem seu fundamento último na visão de espaço mítica que a astrologia aperfeiçoou até sua consequência mais elevada, até mesmo "sistemática". Consoante o princípio fundamental predominante em todo o pensamento mítico, a astrologia não consegue interpretar a "coexistência" no espaço senão como uma coexistência inteiramente *concreta*, como uma determinada posição e situação dos *corpos* no espaço. Aqui não há uma forma espacial despreendida, meramente abstrata – mas toda intuição de forma está fundida com a intuição do conteúdo, com os aspectos do mundo planetário. Mas estes não são algo excepcional e único, meramente individual; neles se

14. Cf. Boll, *Die Lebensalter*, Leipzig, 1913, pp. 37 ss.

manifesta, com vívida clareza e determinação, a lei estrutural do todo, a forma do universo. E por mais que avancemos até os detalhes singulares, por mais que possamos cindir essa forma, sua verdadeira essência permanece não obstante intocada, persiste sempre como unidade indecomponível. Assim como o espaço possui em si mesmo uma determinada estrutura, que retorna em todas as suas figuras singulares, da mesma maneira nenhum ser e acontecer singular pode escapar da determinação, da fatalidade do todo e, por assim dizer, romper com ela. Poderíamos considerar a ordem dos elementos naturais ou a ordem dos tempos, as misturas nos corpos ou as índoles típicas, os “temperamentos” dos homens – sempre reencontramos nelas um único e mesmo esquema originário de organização, uma e a mesma “articulação”, graças à qual é gravado em cada particular o selo do todo¹⁵.

Claro que a intuição do cosmo espaço-físico, tal como a astrologia nos exhibe com grandiosa perfeição e acabamento, não constitui o início do pensamento mítico, mas é apenas uma tardia conquista espiritual dele. Também a visão mítica de mundo parte do mais estreito âmbito da existência sensível-espacial, ampliado somente paulatina e gradativamente. Na consideração da linguagem, mostrou-se que as expressões de “orientação” espacial, as palavras referentes a “adiante” e “atrás”, “em cima” e “embaixo”, costumam ser retiradas da intuição do próprio corpo: o corpo humano e seus membros são o sistema de referência para o qual são mediatamente transpostas todas as demais diferenciações espaciais. O mito toma aqui o mesmo caminho, na medida em que, onde quer

15. Mais detalhes sobre essa forma de astrologia, em meu estudo *Die Begriffsform im mythischen*, pp. 25 ss.

que possa apreender um todo organicamente articulado e “compreendê-lo” com seus meios intelectuais, também ele costuma intuir esse todo na imagem [*Bild*] do corpo humano e de sua organização. O mundo objetivo torna-se transparente para o mito e se reparte para ele em circunscrições determinadas da existência, apenas quando este o “reproduz” [*abbildet*] desse modo, analogicamente, nas relações do próprio corpo. Frequentemente, é a forma dessa reprodução [*Abbildung*] que justamente deve conter a resposta à questão mítica da origem e que por isso domina a cosmografia e cosmologia míticas como um todo. Uma vez que o mundo é formado das partes de um ser (seja ele humano ou sobre-humano), resta-lhe por isso o caráter de unidade mítico-orgânica, por mais que pareça diluir-se em múltiplos seres singulares. Num dos hinos do *Rigveda*, é descrito de que maneira o mundo surgiu do corpo de um homem, o Purusha. O mundo é o Purusha, pois se originou porque os deuses o ofereceram em sacrifício e, de acordo com a técnica do sacrifício, de seus membros esquartejados criaram as criaturas singulares. Assim, as partes do mundo não são senão os órgãos do corpo humano. “O brâmane era sua boca, seus braços tornaram-se guerreiros; suas pernas, o vaixá; de seus pés apareceu o sudra. A lua surgiu de seu espírito; do olho, surgiu o sol; da boca, Indra e Agni; de seu hálito, Vayu. De seu umbigo surgiu o espaço aéreo; de sua cabeça, fez-se o céu; dos pés, a terra; da orelha, a rosa-dos-ventos; dessa maneira formaram-se os mundos”¹⁶. Assim, nos primórdios do pensamento mítico, a unidade de

16. *Rigveda* X, 90 – de acordo com a tradução de Alfr. Hillebrandt, *Lieder des Rigveda*, Göttingen, 1913, pp. 130 ss.; cf. também Deußen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 1, pp. 150 ss.

microcosmo e macrocosmo aparece constituída de tal modo que, em vez de o homem ser formado das partes do mundo, o mundo é formado das partes do homem. A mesma forma de consideração, mas em direção inversa, se nos apresenta quando, por exemplo, encontramos no universo intuitivo cristão-germânico a concepção de que o corpo de Adão foi formado de oito partes, de modo que sua carne equivale à terra, seus ossos às rochas, seu sangue ao mar, seus cabelos às plantas, suas idéias às nuvens¹⁷. Nos dois casos, o mito parte de uma *correspondência* espacial e física entre o mundo e o homem, para então, a partir dessa correspondência, chegar à unidade da *origem*. E a transposição não se limita a esta relação – *particular*, apesar de toda a sua significação – entre mundo e homem, mas ressurge generalizadamente aplicada aos mais diversos âmbitos da existência. Tal como é próprio ao pensamento mítico em geral não conhecer “semelhanças” meramente ideais, mas sim considerar toda espécie de semelhança como testemunho de uma comunidade originária, de uma identidade de essência, o mesmo vale, acima de tudo, para a semelhança, para a analogia da estrutura espacial. A mera possibilidade de *coordenar*, membro a membro, determinados conjuntos espaciais torna-se, para a intuição mítica, oportunidade imediata para fazer com que se fundam. Eles são doravante apenas diversas formas de expressão de uma e mesma entidade, que pode aparecer em dimensões completamente diversas. Em virtude desse princípio peculiar do pensamento mítico, a distância espacial de certa forma é constantemente negada e anulada por ele. O mais distante se

17. Ver Walter Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 518.

junta ao mais próximo, à medida que de algum modo pode “reproduzir-se” nele. A profundidade com que esse traço está enraizado é patente, entre outros, no fato de que, através de todos os progressos do conhecimento puro e da visão espacial “exata”, ele nunca tenha sido completamente repellido. Ainda no século XVIII, Swedenborg, nos *Arcana coelestia*, tentou construir seu “sistema” do mundo inteligível conforme essa categoria da correspondência universal¹⁸. Aqui cai, por fim, toda e qualquer barreira espacial – pois, assim como o homem pode ser reproduzido [*abbildbar*] no mundo, assim também todo mínimo, no máximo; todo distante, no próximo – e é, portanto, da mesma essência que ele. Conseqüentemente, assim como há uma “anatomia mágica” própria, na qual determinadas partes do corpo humano são equiparadas a determinadas partes do mundo, também há uma geografia e uma cosmografia míticas, nas quais a constituição da Terra é descrita e determinada de acordo com a mesma intuição fundamental. Frequentemente ambas, a anatomia mágica e a geografia mítica, se fundem. No mapa do mundo em sete partes, que se encontra no tratado hipocrático sobre o número sete, a Terra é apresentada como um corpo humano: sua cabeça é o Peloponeso, o Istmo corresponde à medula espinhal, enquanto Jônia aparece como o diafragma, isto é, como o verdadeiro interior, o “umbigo do mundo”. Também todas as propriedades espirituais e morais dos povos que habi-

18. O livro de Wilh. Müller-Walbaum, *Die Welt als Schuld und Gleichnis, Gedanken zu einem System universeller Entsprechungen*, Viena e Leipzig, 1920, sob esse ponto de vista extremamente instrutivo e notável, mostra aliás que mesmo no pensamento mais moderno essa forma de pensamento não perdeu seu encanto e significação.

tam essas regiões são pensadas, de algum modo, como dependentes dessa forma de "localização"¹⁹. Aqui, no limiar da filosofia grega clássica, encontramos uma concepção que não pode ser entendida a não ser a partir de seus paralelos míticos amplamente difundidos. Precisamos apenas confrontar o esquema da Terra e do espaço em geral, tal como foi aqui esboçado, com o esquematismo espacial universal dos Zunhi, para prontamente perceber a afinidade espiritual fundamental entre ambos²⁰. Para o pensamento mítico, entre aquilo que uma coisa "é" e o lugar em que ela se encontra, nunca há uma relação meramente "externa" e contingente; o próprio lugar é uma parte de seu ser, lugar ao qual o ser se mostra preso por *obrigações* internas bem determinadas. Na esfera totêmica de representação, por exemplo, os membros de um determinado clã não estão numa tal relação de obrigação ou ancestralidade apenas entre si, mas majoritariamente também com certas regiões do espaço. A cada clã pertence sobretudo uma *direção* muitas vezes determinada e especificada o mais exatamente possível, assim como um determinado setor e uma seção do espaço total²¹. Se morre algum membro de um clã, tem-se o cuidado de dispor o cadáver de forma que receba a localização e direção no

19. Mais detalhes em Roscher, *Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft, XXVIII, n.º 5, Leipzig, 1911, pp. 5 ss., 107 ss.

20. Sobre o esquematismo espacial dos Zunhi, ver a detalhada exposição em Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths* (13th Anm. Rep. of the Bureau of Americ. Ethnology, Washington 1891/92), pp. 367 ss.

21. Ver a esse respeito sobretudo os documentos e exemplos característicos dados por Howitt a partir da esfera de concepção das tribos aborígenes australianas: *Further Notes on the Australian Class System*, Journ. of the Anthropol. Instit., 1889, XVIII, pp. 62 ss. (impresso como apêndice II em meu escrito *Die Begriffsform im mythischen*, pp. 54 ss.).

espaço que é própria e essencial a seu clã²². Em tudo isso são patentes os dois traços fundamentais do sentimento mítico de espaço – a qualificação e particularização generalizadas de que ele parte, e a sistematização que não obstante almeja. O último traço encontrou sua mais clara expressão naquela forma de “geografia mítica” que brotou da astrologia. Já na antiga Babilônia o mundo terreno é repartido conforme pertence ao céu, em quatro áreas distintas: sobre Acádia, ou seja, o sul da Babilônia, reina e vigia Júpiter; sobre Amurru, o ocidente, reina Marte, enquanto Subartu e Elão, ao norte e leste, se submetem ao domínio das Plêiades e de Perseu²³. Mais tarde foi então o esquema planetário articulado em sete partes que parece ter levado a uma articulação do mundo inteiro igualmente em sete, tal como encontramos, além da Babilônia, também na Índia e na Pérsia. Parecemos aqui muito distantes daquelas divisões primitivas que projetavam todo ser sobre o corpo humano e o concebiam segundo sua imagem; aqui a visão estritamente sensível parece superada por uma visão verdadeiramente universal e cósmica; mas o *princípio* de subordinação permaneceu o mesmo. O pensamento mítico apreende uma estrutura inteiramente determinada, concreta e espacial, a fim de, a partir dela, levar a termo o conjunto da “orientação” do mundo. Kant, num breve ensaio (mas altamente significativo para o seu pensamento), “O que significa orientar-se no pensamento?”, procurou determinar a origem do conceito de “orientação” e acompanhar sua evolução ulterior. “Por mais alto que elevemos nossos conceitos

22. Howitt, op. cit., p. 62.

23. Detalhes em M. Jastrow Jr., *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*, Nova York e Londres, 1916, pp. 217 ss., 234 ss.

e, além disso, por mais que abstraíamos da sensibilidade, estão-lhes, no entanto, sempre ligadas representações da imaginação (...). Pois como quereríamos nós dar também sentido e significação aos nossos conceitos, se não lhes estivesse subjacente uma intuição (...) ?”* A partir daqui, Kant mostra como toda orientação começa com uma diferença sensivelmente *sentida*, a saber, com o sentimento da diferença entre a mão direita e a esquerda, como se eleva, então, à esfera da *intuição* pura, da intuição matemática, para finalmente aceder à orientação no pensamento em geral, na *razão* pura. Se observarmos a singularidade do espaço mítico e a confrontarmos com a do espaço sensível da intuição, assim como com a do “espaço de pensamento” matemático, poderemos então acompanhar essa gradação de orientação até uma camada espiritual mais profunda – então poderemos assinalar claramente o ponto de passagem no qual uma oposição, que em si e por si está enraizada no sentimento mítico-religioso, começa a configurar-se, a dar-se uma forma “objetiva” [*objektive*], através da qual doravante se aponta uma nova direção ao processo total de objetivação, de apreensão e interpretação vívido-objetiva [*anschaulich-gegenständliche*] do mundo das impressões sensíveis.

2

A intuição do espaço se revelou um momento fundamental do pensamento mítico, na medida em que este se mostrou dominado pela tendência de metamorfosear

* Tradução de Artur Morão, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Ed. 70, 1992, p. 39. (N. da R. T.)

em diferenças espaciais todas as diferenças que põe e que apreende, e de torná-las imediatamente presentes para si nessa forma. As próprias diferenças espaciais foram vistas, na presente consideração, ainda essencialmente como diferenças diretamente *dadas*: quer dizer, admitimos que as distinções e separações entre as regiões e direções espaciais, a distinção entre direita e esquerda, em cima e embaixo, etc. já estariam consumadas na impressão sensível primária, sem que aqui fosse necessário um trabalho espiritual particular, uma “energia” específica da consciência. Mas justamente esse pressuposto é que agora necessita de justificativa – pois, considerado de perto, ele contradiz aquilo que reconhecemos como um traço fundamental do processo de formação simbólica. Vimos que a operação essencial e peculiar a cada forma simbólica – tanto da forma lingüística quanto da forma mítica ou forma pura do conhecimento – não consiste em simplesmente aceitar um dado material de impressões, que já possui em si um caráter fixo, uma dada qualidade e estrutura, para então como que impingir-lhe de fora uma outra forma, oriunda da energia própria à consciência; mas a operação característica do espírito se inicia muito antes. O aparentemente “dado”, numa análise mais apurada, também se mostra já atravessado por determinados atos, sejam eles da “apercepção” lingüística, mítica ou lógico-teórica. Ele “é” somente aquilo para que é *feito* nesses atos; já em seu estado aparentemente simples e imediato, ele se mostra condicionado e determinado por alguma função primária que lhe confere significação. É nessa formação primária, não na secundária, que repousa aquilo que constitui o verdadeiro segredo de toda forma simbólica e aquilo que sempre volta a evocar o espanto filosófico.

Também aqui o problema filosófico fundamental não consiste em compreender em virtude de que mecanismo

espiritual o pensamento mítico consegue relacionar diferenças puramente qualitativas a diferenças espaciais e, por assim dizer, transformá-las em diferenças espaciais – mas surge a pergunta sobre o motivo fundamental pelo qual ele parece levado à *posição* [Setzung] originária justamente dessas diferenças espaciais. Como se chega, no conjunto do espaço mítico, ao destaque de “regiões” singulares e de direções singulares – como se chega a que *uma* região e direção se contraponha a outra, seja “realçada” diante dela e seja provida de uma marca particular? Torna-se imediatamente claro que essa não é uma questão ociosa, quando levamos em conta que o pensamento mítico procede, nessa distinção, de acordo com características e critérios inteiramente diferentes dos utilizados pelo pensamento teórico-científico para suplantiar a mesma tarefa. O último logra a fixação de uma determinada ordem espacial ao relacionar a multiplicidade sensível das impressões a um sistema de produções puramente pensadas, puramente ideais. Com “respeito” ao mundo ideal das figuras puramente geométricas, com respeito à reta “em si”, ao círculo “em si”, à esfera “em si”, como diz a expressão platônica, são determinados e compreendidos a reta empírica, o círculo empírico e a esfera empírica. Estabelece-se um modelo de relações e leis geométricas que dão as normas e as linhas mestras para toda apreensão e interpretação do empiricamente espacial. Também a visão teórica do espaço *físico* é francamente dominada pelo mesmo motivo de pensamento. Aqui, evidentemente, parece intervir em toda parte não somente a intuição sensível, mas também a percepção sensível imediata – aqui, “regiões” singulares do espaço e direções singulares no espaço parecem tornar-se diferenciáveis apenas quando as vinculamos a uma diferença qualquer de nossa organização corporal, de nosso corpo físico. Mas, se a visão física

de espaço não pode prescindir desse apoio, ela não obstante cada vez mais se empenha em libertar-se dele. Todo progresso da Física "exata", rigorosamente científica, está dirigido à eliminação de componentes meramente "antropomórficos" da imagem física de mundo. Assim, especialmente no espaço cósmico da Física, a oposição sensível entre "em cima" e "embaixo" perde sua significação. "Em cima" e "embaixo" não são mais uma oposição absoluta, mas valem apenas em referência ao fenômeno empírico da gravidade e à legalidade empírica desse fenômeno. Universalmente, o espaço físico é caracterizado como *espaço de força*: o conceito de força, contudo, em sua formulação puramente matemática, remonta ao conceito de lei, ou seja, ao de função. Mas o que vemos diante de nós no espaço estrutural do mito é um desenho completamente diferente. Aqui, o universalmente válido não se diferencia do particular e do contingente em virtude do conceito fundamental de lei – ou o constante, do variável –, mas aqui há somente a ênfase de valor mítica que se exprime na oposição entre o sagrado e o profano. Aqui nunca há diferenças meramente geométricas ou meramente geográficas, apenas idealmente pensadas ou apenas empiricamente percebidas; mas todo pensamento, assim como toda intuição e percepção sensíveis, se baseiam num fundamento afetivo originário. Por mais que progredam a particularização e o refinamento de sua estrutura, o espaço mítico como um todo permanece acomodado e por assim dizer imerso nesse fundamento. Conseqüentemente, não logramos estabelecer determinadas delimitações e diferenciações neste espaço mediante a progressiva determinação pelo pensamento, mediante análise e síntese intelectual, mas as diferenciações do espaço remontam finalmente a diferenciações levadas a termo justamente nesse fundamento afetivo. Os locais e

direções no espaço se apartam uns dos outros porque e na medida em que a eles se liga uma diversa ênfase de significação, porque e na medida em que são miticamente valorados em sentido diverso e oposto.

Nessa valoração consuma-se um ato espontâneo da consciência mítico-religiosa; mas, considerada objetivamente, ela está igualmente ligada a um determinado fato físico fundamental. O desdobramento do sentimento mítico de espaço parte sempre da oposição entre *dia* e *noite*, *luz* e *escuridão*. O poder dominador que essa oposição exerce sobre a consciência mítico-religiosa pode ser acompanhado até em religiões culturais supremamente desenvolvidas. Algumas dessas religiões, especialmente a iraniana, podem até mesmo ser caracterizadas como desenvolvimentos completos, como sistematizações generalizadas *dessa* oposição. Mas também onde a diferença e o antagonismo não se apresentam nessa nítida determinação intelectual, nesse aguçamento quase dialético, podem ser reconhecidos como um dos motivos latentes para a construção religiosa do cosmo. No que diz respeito à religião dos "primitivos", a religião dos índios Coras, por exemplo, descrita detalhadamente por Preuß, é completamente dominada e atravessada por essa oposição entre luz e escuridão. Em torno dela se enreda, se desenvolve o sentimento mítico e toda a concepção mítica de mundo que é peculiar aos Coras²⁴. Mas, de resto, também nas lendas de criação de quase todos os povos e quase todas as religiões, o processo de criação se funde imediatamente com o processo de aparecimento da luz. A lenda babilônica da criação faz com que o mundo surja da luta que

24. Cf. a documentação mais minuciosa em Preuß, *Die Nayarit-Expedition*, vol. I: *Die Religion der Cora-Indianer*, pp. XXIII ss.

Marduk, o deus do sol da manhã e do sol da primavera, trava contra o caos e a escuridão, representados no gigante Tiamat. A vitória da luz torna-se a origem do mundo e da ordem do mundo. Também a história egípcia da criação foi interpretada como reprodução [*Nachbildung*] do fenômeno diário do nascer do sol. O primeiro ato de criação começa aqui com a formação de um ovo, que emerge da água originária: desse ovo surge Rá, o deus da luz, cuja gênese é descrita nas mais diversas versões, todas remontando, porém, a um *único* fenômeno originário: o irrompimento da luz na noite²⁵. Não foi mais necessária nenhuma explicação especial de como a intuição viva desse fenômeno originário também se fez sentir no relato moisaico da criação, como foi ela que primeiramente lhe conferiu seu “sentido” concreto pleno, desde que Herder pioneiramente assinalou essa conexão, e desde que a apresentou com a mais fina sensibilidade e com uma linguagem deveras convincente. O dom de Herder para ver todo espiritual não como mera produção [*Gebilde*], mas deslocar-se imediatamente para o processo de geração da imagem [*Bild*], de onde brota aquela produção, talvez jamais se mostre mais contundente e brilhante do que nessa interpretação do primeiro capítulo do *Gênese* moisaico. Para Herder, a apresentação da criação do mundo não é senão a narrativa do nascimento da luz – tal como o espírito mítico o experimenta, sempre renovadamente, no vir-a-ser de cada novo dia, no irromper de cada aurora. Para a intuição mítica, esse vir-a-ser não é um mero acontecimento, mas uma legítima arquigênese – não é um processo natural que retorna periodicamente

25. Detalhes, por exemplo, em Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 102 e em Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig, 1883, pp. 48 ss.

e decorre segundo uma regra determinada, mas algo simplesmente individual, que só ocorre uma vez. As palavras de Heráclito, "O sol é novo a cada dia", são ditas com legítimo espírito mítico. E assim como aqui, por assim dizer, vemos diante de nós a primeira investida característica do pensamento mítico, também em sua evolução a oposição entre claridade e escuridão, entre dia e noite, se comprova um motivo vivo e duradouro. Em seu texto sutil e cativante, Troels-Lund acompanhou as mudanças e o crescimento desse motivo desde os primórdios primitivos até o aperfeiçoamento universal que experimenta no pensamento astrológico. "Nosso ponto de partida é que" – assim descreve seu problema – "a sensibilidade às impressões luminosas e o sentimento de lugar são as duas formas de externalização da inteligência humana mais originais e mais profundas. Por esses dois caminhos segue o desenvolvimento espiritual mais essencial do indivíduo e do gênero. A partir daqui, em cada momento, foram respondidas as três grandes perguntas que a própria existência formula para cada um de nós: Onde estás? O que és? O que deves fazer? (...) Para cada habitante do globo que não tem luz própria – a Terra –, a alternância de luz e escuridão, dia e noite, é o mais antigo impulso e a meta última de sua faculdade de pensar. Não apenas nossa Terra, mas nós mesmos, nosso próprio eu espiritual, desde nosso primeiro piscar de olhos diante da luz, até nossas mais elevadas sensações religiosas e morais, nascemos e nos alimentamos do sol (...) A progressiva apreensão da diferença entre dia e noite, luz e escuridão é o mais íntimo nervo de todo desenvolvimento cultural humano"²⁶.

26. Troels-Lund, *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*, edição alemã, 3ª, Leipzig, 1908, p. 5.

E justamente a essa diferença é que também se conecta toda diferenciação dos domínios espaciais singulares, e com ela toda espécie de articulação no conjunto do espaço mítico. A ênfase mítica característica do “sagrado” e do “não-sagrado” distribui-se de maneira diversa pelas direções e regiões singulares, e com isso empresta a cada uma delas uma determinada marca mítico-religiosa. Leste e oeste, norte e sul não são aqui diferenças que, de modo essencialmente idêntico, sirvam à orientação dentro do mundo da percepção empírico, mas a todas elas é inerente respectivamente um ser próprio específico e uma significação própria específica, uma vida mítica interior. O quanto cada direção particular não é tomada como *relação* abstrata e ideal, mas como uma “*produção*” autônoma, dotada de vida própria, fica claro no fato de que, não raramente, ela experimenta o mais alto grau de configuração concreta e de independência concreta de que é capaz o mito; e pelo fato de que é elevada a um *deus* particular. Já em estádios relativamente mais baixos do pensamento mítico, deparamos com deuses-cardeais próprios: deuses do leste e do norte, do oeste e do sul, dos mundos “inferior” e “superior”²⁷. E talvez não haja uma cosmologia tão “primitiva”, que nela não apareça, de algum modo, a oposição entre as quatro direções principais do horizonte como o ponto capital da apreensão e explicação do mundo²⁸. As palavras de Goethe valem, para o pensamento mítico, no seu sentido mais próprio: “De Deus é o oriente,

27. Tais deuses-cardeais se encontram, por exemplo, entre os Coras. Mais detalhes a esse respeito, ver em Preuß, *Die Nayarit-Expedition I*, pp. LXXIV ss.

28. Cf. a esse respeito, por exemplo, em Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, pp. 118 ss.

de Deus é o ocidente, as regiões norte e sul repousam na paz de suas mãos" [*Talismã*]. Mas antes que se chegue a essa unidade de um sentimento universal de espaço e de um sentimento universal de Deus, na qual parecem se resolver todas as oposições particulares, o pensamento mítico tem que passar justamente por essas oposições e ressaltá-las umas das outras, determinadamente. Cada determinação espacial singular recebe, individualmente, um determinado "caráter" divino ou demoníaco, amistoso ou hostil, sagrado ou profano. O oriente, como origem da luz, também é a fonte e a origem de toda vida – o ocidente, como lugar do sol poente, está rodeado de todos os horrores da morte. Onde quer que surja a idéia de um reino próprio dos mortos, contraposto ao reino dos vivos mediante separação e diferenciação espaciais, sua sede lhe é atribuída no ocidente do mundo. E essa oposição entre dia e noite, luz e escuridão, nascimento e túmulo apresenta-se, nas mais diversas mediações e nos mais variados desvios, na apreensão mítica de relações de vida concretas e singulares. Todas acolhem, por assim dizer, uma iluminação variada, conforme a relação na qual são colocadas para com o fenômeno do sol nascente ou poente. Em *Nomes de deuses* de Usener, lemos: "Em toda a existência humana está entremeada a veneração da luz. Os traços fundamentais dessa veneração são comuns a todos os membros da família étnica indo-européia e se estendem ainda mais além; até hoje, muitas vezes inconscientemente, somos dominados por ela. A luz do dia desperta-nos, da semimorte do sono, para a vida; 'olhar para a luz', 'ver a luz do sol', 'estar na luz' significam viver, 'vir à luz' significa nascer, 'deixar a luz' significa morrer (...). Já na epopéia homérica, a luz é saúde e salvação (...). 'Pura', para Eurípides, é a luz do dia: o céu, sem nuvens e azul,

com a luz que jorra sem obstáculos é o protótipo divino da pureza, assim como foi a base para as representações do reino dos deuses e da morada dos bem-aventurados (...). Ainda mais profunda é a transposição imediata dessa intuição para os mais elevados conceitos morais de verdade e de justiça (...). Da intuição fundamental segue-se que cada ação sagrada, tudo para o que sejam invocados os deuses do céu, como assistentes ou testemunhas, só podia ser consumado sob o céu diurno aberto (...) O juramento, cuja sacralidade reside em que todos os deuses, que tudo vêem, sabem e castigam, são invocados como testemunhas, só podia ser prestado originalmente a céu aberto. A assembléia regular, que reunia em conselho e tribunal os homens de uma comunidade, livres proprietários de casa, tinha lugar no "anel sagrado" a céu aberto (...). Trata-se de representações muito simples, involuntárias; surgem sob a irresistível força de impressões sensíveis, para as quais nós mesmos ainda não estamos embotados, e se alinham por si mesmas em um círculo fechado. Nelas brota uma originária e inesgotável mina de religiosidade e moralidade"²⁹.

Em todas essas passagens novamente nos damos conta da dinâmica que pertence à essência de cada forma de expressão espiritual legítima. A operação decisiva de cada uma dessas formas consiste em que, nelas, o limite estático entre o "dentro" e o "fora", entre o "subjetivo" e o "objetivo" não permanece inalterável como tal, mas começa, por assim dizer, a se tornar fluido. O interior não está ao lado do exterior, o exterior ao lado do interior, como se cada um em seu próprio campo em separado, mas ambos refletem um ao outro e só então, nesse refle-

29. Usener, *Götternamen*, pp. 178 ss.

xo recíproco, exibem seu teor próprio. Assim, na *forma do espaço* que o pensamento mítico esboça, toda a *forma de vida* mítica fica estampada e, em certo sentido, nela pode ser lida. Essa relação de reciprocidade encontrou sua expressão clássica na ordem sacral romana, que justamente aparece caracterizada por essa constante transposição. Nissen, numa obra fundamental, esclareceu o processo dessa transposição sob todos os ângulos. Ele mostra como o sentimento fundamental mítico-religioso do sagrado encontrou sua primeira objetivação ao se dirigir para fora, ao se apresentar na intuição de relações espaciais. A consagração começa quando, do conjunto do espaço, um determinado domínio é destacado, diferenciado de outros domínios e, em certa medida, religiosamente cercado e cingido. Esse conceito de consagração religiosa, que se apresenta igualmente como delimitação espacial, sedimentou-se lingüisticamente na expressão *templum*. Pois *templum* (em grego τέμενος) remonta à raiz τέμ ("cortar"); portanto, não significa senão o "recortado", "delimitado". Neste sentido, essa expressão designa inicialmente a circunscrição sagrada, que pertence e é consagrada ao deus, para então num emprego ulterior passar para cada terreno delimitado, para uma lavoura ou plantação de árvores, pertença ela a um deus ou a um rei e herói. Mas, segundo a intuição fundamental religiosa ancestral, o espaço celeste como um *todo* [als Ganzes] aparece então como um tal domínio, consagrado e fechado em si mesmo; como um *templum* habitado por *um* ser divino e dominado por *uma* vontade divina. E nessa unidade tem início a articulação sacral. O conjunto [Ganze] do céu se diferencia em quatro partes, que são determinadas pelas regiões do mundo: uma anterior no sul, uma posterior no norte, uma à esquerda no leste, uma à direi-

ta no oeste. A partir dessa divisão original, puramente espacial, se desdobra todo o sistema da "teologia" romana. Quando o áugure observava o céu, a fim de ler, nele, presságios para a ação terrena, começava cada observação desse gênero pela repartição do céu em seções determinadas. A linha leste-oeste, designada e estabelecida pelo curso do sol, era cortada perpendicularmente por outra linha, a linha norte-sul. Com essa divisão e cruzamento das duas linhas, o *decumanus* e o *cardo*, como eram chamadas na linguagem sacerdotal, o pensamento religioso *cria* seu primeiro e fundamental esquema de coordenadas. Nissen mostrou detalhadamente como esse esquema se transmite do domínio da vida religiosa para todos os setores da vida jurídica, social, política, e como, ao ser transmitido, adquire precisão e diferenciação cada vez mais refinadas. Nele baseia-se o desenvolvimento do conceito de propriedade e da simbólica pela qual a propriedade como tal é designada e protegida. Pois o ato de demarcação, o ato fundamental de "limitação", através do qual só então é criada, no sentido jurídico-religioso, uma propriedade fixa, conecta-se sempre à ordem espacial sacral. Nos textos dos agrimensores romanos, a introdução da limitação é atribuída a Júpiter e vinculada imediatamente ao ato de criação do mundo. É como se, através dela, a rígida delimitação dominante no universo fosse transmitida à Terra e a todas as relações terrenas singulares. Também a limitação tem início nas regiões do mundo, na divisão do mundo designada por *decumanus* e *cardo*, pela linha leste-oeste e pela linha norte-sul. Ela começa com a mais simples repartição natural, com a repartição em lado do dia e lado da noite, que é secundada pela repartição, conforme o dia levante ou decline, entre o lado da manhã e o lado da noite. Com essa forma de delimita-

ção, conecta-se estreitamente o direito público romano: nela se baseia a distinção entre *ager publicus* e *ager divisus et adsignatus*, entre propriedade pública e propriedade privada. Pois apenas a terra que é encerrada por fronteiras fixas, por linhas matemáticas inconfundíveis, que é limitada e designada, pode ser considerada propriedade privada. Assim como o deus outrora, agora são o Estado, a comunidade, o indivíduo, que, mediante a idéia de "*templum*", se apropriam de um determinado espaço e fazem dele sua casa. "Não é indiferente o modo como o áugure limita o céu; pois a vontade de Júpiter o abrange completamente, assim como o *pater familias* domina toda a casa, mas nas diversas regiões moram outros deuses, e as linhas são traçadas conforme se queira inquirir a vontade deste ou daquele. As linhas traçadas trazem de pronto como consequência que um espírito se apodera do espaço cercado (...). Não apenas a cidade, mas também o *compitum* e a casa, não apenas os campos cultivados, mas cada lavoura e cada vinhedo, não apenas a casa como um todo, mas cada um de seus cômodos tem o seu próprio deus. A divindade é reconhecida em seus efeitos e em seu ambiente. Por isso, cada espírito confinado num espaço ganha uma individualidade e um nome determinado, com o qual os homens podem invocá-lo."³⁰ Por esse sistema, que domina também a construção das cidades itálicas, o agrupamento e a ordem dentro de um acampamento romano, a planta e a arrumação interior de uma casa romana, torna-se imediatamente claro como a progressiva delimitação espacial, como cada novo marco que o pensa-

30. Nissen, *Das Templum. Antiquarische Untersuchungen*, Berlim, 1869, p. 8; sobre o todo, cf. especialmente o escrito de Nissen, *Orientation, Studien zur Geschichte der Religion*, Primeiro Caderno, Berlim, 1906.

mento mítico e o sentimento mítico-religioso fincam no espaço torna-se um marco de toda a cultura espiritual e moral. Até mesmo nos primórdios da ciência teórica pode-se encontrar essa conexão. Moritz Cantor mostrou, em uma de suas obras³¹, como os primórdios da matemática científica em Roma remontam aos textos dos agrimensores romanos e ao sistema fundamental de orientação espacial por eles empregado. E também na fundamentação clássica da matemática, pelos gregos, ainda se reconhecem em toda parte os ecos de antiqüíssimas representações míticas fundamentais, sente-se ainda a aura daquele temor reverencial que desde o início envolveu o "limite" espacial. Na idéia de delimitação espacial se desenvolve a forma de determinação lógico-matemática. O limite e o ilimitado, *πέρας* e *ἄπειρον* contrapõem-se, segundo os pitagóricos e segundo Platão, como determinante e indeterminado, como a forma e o amorfo, como bem e mal. Assim, a partir da orientação mítico-espacial inicial, nasce a orientação puramente intelectual dirigida ao cosmos. A *linguagem* ainda conservou vivos muitos vestígios dessa conexão – com efeito, a expressão latina para o puro olhar teórico, a expressão *contemplari*, remonta etimológica e materialmente à idéia de "*templum*", o espaço demarcado no qual o áugure faz sua observação do céu³². E essa mesma "orientação" teórica e religiosa do mundo antigo também penetrou no cristianismo e na doutrina da fé cristã-medieval. A planta e a estrutura das

31. Cantor, *Die römischen Agrimensoren*, Leipzig, 1875; cf. também a conferência de Cantor sobre a história da matemática, *Vorlesung über die Geschichte der Mathematik*, vol. I, 2ª ed., Leipzig, 1894, pp. 496 ss.

32. Mais detalhes a esse respeito na bela palestra de Franz Boll, *Vita contemplativa*, *Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Klasse*, 1920.

igrejas medievais exibem os traços característicos justamente daquela simbólica da rosa-dos-ventos, essencial ao sentimento mítico de espaço. Sol e luz agora não são mais a própria divindade, mas ainda servem como os sinais mais próximos e imediatos do divino, da vontade divina do Redentor e da força divina do Redentor. A eficácia histórica e a vitória histórica do cristianismo estavam presas à sua capacidade de acolher e transformar as intuições fundamentais da veneração pagã do sol e da luz. No lugar do culto do *sol invictus*, entra em cena agora a fé no Cristo como o "sol da justiça"³³. Consequentemente, também no cristianismo primitivo se manteve a orientação da casa de Deus e do altar para o *leste*, enquanto o *sul* aparece como símbolo do Espírito Santo, e o *norte*, inversamente, como imagem da aversão a Deus, do extravio da luz e da fé. O batizando é posto de frente para o oeste, para renegar o diabo e suas obras, e depois para o leste, voltado para o lado do paraíso, para confessar a fé em Cristo. Também os quatro extremos da cruz são identificados com as quatro regiões do céu e do mundo. Sobre esse simples plano fundamental se constrói então, também aqui, uma simbólica cada vez mais refinada e aprofundada, na qual todo o teor interno da fé se volta para fora, por assim dizer, e se objetiva em relações espaciais elementares³⁴.

Se agora examinarmos em conjunto todos esses exemplos, reconheceremos que neles (os quais, do ponto de

33. Mais detalhes em Usener, *Götternamen*, p. 184; cf. especialmente Franz Cumont, *La théologie solaire dans le paganisme romain*, Mém. de l'Acad. des Inscriptions XII (1909), pp. 449 ss.

34. Cf. a esse respeito especialmente Joseph Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Friburgo-i-B. 1902.

vista do puro conteúdo, pertencem às mais diversas culturas e aos mais variados graus de desenvolvimento do pensamento mítico-religioso) se revelam a mesma peculiaridade e a mesma direção fundamental da consciência de espaço mítica. Essa consciência pode ser comparada a um éter sutil que penetra nos mais variados modos de expressão do espírito mítico e os liga entre si. Quando Cushing afirma a respeito dos *Zunhi* que, graças à articulação de seu espaço em sete partes, também estão completamente sistematizadas toda a sua imagem de mundo e toda sua vida e atividades – de tal sorte que, por exemplo, quando formam uma aldeia comum, a posição dos grupos e clãs no seu interior já está previamente determinada e estabelecida –, vemos que a estrutura e a ordem de um acampamento *romano* oferecem uma analogia completa. Pois o mapa do acampamento também foi desenhado de acordo com o mapa da *cidade*, e a cidade, por sua vez, correspondia, em sua construção, ao mapa universal do *mundo* e das suas variadas regiões espaciais. Assim, Políbio diz que quando o exército romano entrava no lugar escolhido para o acampamento não era diferente de quando civis, voltando à cidade paterna, procuravam a própria casa³⁵. Nos dois casos, o agrupamento espacial das associações singulares não era considerado algo meramente exterior ou casual, mas era exigido e preestabelecido por intuições fundamentais *sacrais* inteiramente determinadas. E são tais intuições sacrais que por toda parte se ligam à concepção geral de espaço e à concepção de limites determinados no espaço. Um profundo sentimento mítico-religioso próprio se conecta ao fato do “umbral” espacial. É em costumes misteriosos que

35. Políbio, cap. 41, 9; cf. em Nissen, *Das Templum*, pp. 49 ss.

se expressam, de forma quase universalmente idêntica ou semelhante, a veneração do umbral e o temor diante de sua santidade. Ainda entre os romanos, *Terminus* aparece como um deus próprio, e no festival das Terminais era ao próprio marco de pedra que se venerava, coroando-o e aspergindo sobre ele sangue de um animal sacrificado³⁶. A partir da veneração do umbral do templo, que diferenciava o espaço da casa do deus ante o mundo profano de fora, o conceito de propriedade parece ter-se desenvolvido como um conceito religioso-jurídico fundamental, de modo unísono em círculos de cultura e de vida completamente diferentes. A santidade do umbral, assim como originalmente protege a morada do deus, assim também na forma de demarcação da terra e do campo, é ela que guarda a terra, o campo e a casa de toda invasão ou ataque inimigos³⁷. Frequentemente, as denominações que a *linguagem* cunha para a expressão do temor e da veneração religiosas remontam, na sua origem, a uma representação sensível-espacial fundamental, à idéia de recuo diante de uma determinada circunscrição espacial³⁸. Essa simbólica do espaço se expande até mesmo para a intuição e expressão de relações de vida tais, que não têm nenhuma referência ao espaço ou uma referência ainda e apenas extremamente mediata. Onde quer que o pensamento mítico e o sentimento mítico-religioso confirmem

36. Ovídio, *Fast.* II, 641 ss.; cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., pp. 136 ss.

37. Cf. a esse respeito o rico material reunido por Trumbull em sua monografia sobre a "magia do umbral": *The Threshold Covenant or the Beginning of Religious Rites*, Edimburgo, 1896.

38. Assim, o grego [σέβεισθαι] deriva etimologicamente de uma raiz, representada no sânscrito como *tyaj* ("abandonar", "rejeitar"); cf. Williger, *Hagios*, p. 10.

ao conteúdo uma particular ênfase, um valor especial, onde quer que eles o distingam de outros conteúdos e lhe atribuam uma significação peculiar, essa distinção qualitativa costuma apresentar-se na imagem da *diferenciação* espacial. Cada conteúdo miticamente significativo, cada relação de vida destacada da esfera do indiferente e do cotidiano, constitui, por assim dizer, um círculo próprio na existência, um domínio do ser cercado e cingido, que se recorta de sua cercania através de rígidas barreiras e que só então, nesse recorte, chega a uma figura [*Gestalt*] própria, individual-religiosa. Para entrar nesse círculo, assim como para sair dele, vigoram prescrições sacrais muito determinadas. A passagem de uma circunscrição mítico-religiosa para outra está permanentemente vinculada a *ritos de passagem* a serem cuidadosamente observados. São eles que regulam não apenas a mudança de uma cidade para outra, de um país para outro, mas também a entrada em cada nova fase da vida, a passagem da infância para a puberdade, do celibato para o casamento, a passagem para a maternidade, e assim por diante³⁹. Também aqui volta a cumprir-se aquela regra universal que se pode reconhecer no desenvolvimento de todas as formas de expressão espirituais. Ainda que o puramente interior tenha que se objetivar, mesmo que tenha que se transformar em exterior, ainda assim, por outro lado, também toda intuição do exterior permanece duradouramente impregnada e entremeada de determinações interiores. Mesmo onde a consideração parece mover-se inteiramente no âmbito do "exterior", nela ainda se sente o pulsar de uma vida interior. As barreiras que o homem impõe a si mes-

39. Um resumo desses "ritos de passagem" encontra-se no escrito de Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909.

mo, no sentimento fundamental do sagrado, tornam-se o primeiro ponto de partida no qual também a delimitação no espaço tem início, e a partir do qual ela se espalha, em progressiva organização e articulação por sobre todo o cosmo físico.

3

Entretanto, por mais significativa que se comprove a forma fundamental do espaço para a construção do mundo de objetos mítico, mesmo assim é como se, enquanto permanecemos nela, ainda não tivéssemos entrado no *autêntico* ser, no verdadeiro “interior” desse mundo. Já a expressão lingüística que utilizamos para designar esse mundo pode nos indicar isso. Pois o “mito” como tal não encerra em si mesmo, segundo sua significação fundamental, uma visão espacial, mas sim uma visão puramente *temporal*. Ele designa um determinado “aspecto” temporal, sob o qual é colocada a totalidade do mundo. O mito legítimo começa não quando a intuição do universo e de suas partes e forças singulares apenas adquire a forma de determinadas imagens, de figuras de demônios e deuses, mas somente quando se atribui a essas figuras uma gênese, um vir-a-ser, uma vida no tempo. Trata-se de “mito”, na significação estrita e específica da palavra, não quando se permanece apenas na pacífica consideração do divino, mas somente quando o divino explicita no tempo sua existência e sua natureza, quando progredimos das divindades, figuras de deuses, para a *história* dos deuses, para a *narrativa* dos deuses. E quando se decompõe o próprio conceito de “história dos deuses” em seus momentos, a ênfase não recai no último termo, mas no pri-

meiro. A intuição do aspecto temporal comprova o seu primado, porque mostra ser até mesmo uma das condições para o pleno aperfeiçoamento do conceito de divino. Somente através de sua história o deus é constituído – é destacado da abundância de forças da natureza impessoais e contraposto a elas como um ser próprio. Somente quando o mundo do mítico começa a fluir, quando se mostra como um mundo não do mero ser, mas sim do acontecer, somente então é possível diferenciar nele configurações singulares determinadas, de cunho autônomo e individual. O caráter diferenciado do vir-a-ser, da ação e da paixão produz aqui, pela primeira vez, a fundamentação para a delimitação e para a determinação. O primeiro passo aqui pressuposto consiste, entretanto, em que a diferenciação, na qual se baseia toda a consciência mítico-religiosa em geral, consiste em que a oposição de um mundo do “sagrado” ao mundo do “profano” tenha se aperfeiçoado em sua universalidade. Mas no âmbito dessa universalidade, que encontra expressão já nas separações e demarcações puramente espaciais, chegamos a uma verdadeira particularização, a uma autêntica articulação do mundo mítico somente quando, com a forma do tempo, se revela por assim dizer a dimensão de profundidade desse mundo. O verdadeiro caráter do ser mítico se desvenda somente quando ele aparece como ser da *origem*. Toda santidade do ser mítico remonta, em última instância, à santidade da origem. Ela prende-se não imediatamente ao conteúdo do dado, mas à sua proveniência; não à sua qualidade e constituição, mas ao seu *ter-vindo-a-ser*. Uma vez que um determinado conteúdo é deslocado para um tempo distante, repellido para as profundezas do passado, somente então ele não apenas é *posto* como sagrado, como mítica e religiosamente significati-

vo, mas é também *justificado* como tal. O tempo é a primeira forma originária dessa justificação espiritual. Não apenas a existência especificamente humana, não apenas os usos, os costumes, as normas e obrigações sociais experimentam essa santificação, na medida em que derivam de institutos dos tempos míticos primitivos e originários – mas também somente então a própria existência, a “natureza” das coisas se torna verdadeiramente inteligível, sob este ponto de vista, para o sentimento mítico e para o pensamento mítico. Qualquer traço marcante na imagem da natureza, qualquer caráter de coisa ou de espécie é considerado “explicado”, tão logo seja vinculado a um acontecimento único do passado, e com isso seja exibida a sua *gênese* mítica. As lendas míticas de todos os tempos e povos são ricas em exemplos concretos desse tipo de explicação⁴⁰. Aqui se alcançou um nível em que o pensamento não mais se satisfaz com o caráter meramente *dado*, seja de coisas, seja de usos e prescrições, com a sua simples existência e sua simples presença, ao passo que ele, por outro lado, logo se contenta assim que consigne, de algum modo, transpor esse presente para a forma do passado. O próprio passado não *tem* mais um “porquê”: ele *é* o “porquê” das coisas. O que diferencia a con-

40. Exemplos para essa forma de lenda mítica “explicativa”, que se refere especialmente à origem de determinados gêneros vegetais e animais e suas peculiaridades, podem ser vistos por exemplo em Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, p. 21: “Manchas vermelhas nas penas da caca-tua preta e de um açafrão se originam de um grande fogo. O orifício da baleia se origina de um golpe de lança que um dia ela – aliás, ainda como gente – recebeu no occipício. A galinhola se habituou a seu singular andar – caminhando um pouco e parando por um instante, alternadamente, quando quis seguir o protetor das águas sem ser notada e tinha de ficar imóvel, toda vez que este se virava.”

sideração do tempo própria ao mito da que é própria à história é justamente isto: para aquela existe um passado *absoluto*, que como tal nem comporta nem necessita de explicações ulteriores. Quando a história dissolve o ser na série contínua do vir-a-ser, dentro do qual não há um ponto em destaque, no qual, ao contrário, cada ponto remete ao precedente, de forma que o regresso ao passado se torna um *regressus in infinitum* – então o mito, mesmo fazendo a cisão entre ser e ter vindo a ser, entre presente e passado, contudo repousa no último tão logo este seja alcançado como constante e inquestionável. O tempo, para ele, não admite a forma de uma mera relação, na qual os momentos do presente, do passado e do futuro se deslocam constantemente e se transpõem uns nos outros, mas uma barreira rígida separa o presente empírico da origem mítica e dá a ambos um “caráter” próprio inconfundível. Neste sentido, é compreensível que tenha ocasionalmente designado a consciência mítica – apesar da significação fundamental e verdadeiramente constitutiva que tem para ela a intuição *universal* do tempo – até mesmo como uma consciência “atemporal”. Pois, comparativamente com o tempo objetivo cósmico e o tempo objetivo histórico, de fato existe aqui uma tal atemporalidade. Contrariamente à diferença entre os níveis relativos de tempo, a consciência mítica ainda permanece, em suas primeiras fases, na mesma indiferenciação que caracteriza determinadas fases da consciência lingüística. Nela ainda predomina, para falarmos como Schelling, um “tempo simplesmente pré-histórico”, um “tempo por natureza indivisível, absolutamente idêntico, que por isso, seja qual for a duração a ele atribuída, deve ser não obstante considerado somente como *momento*, ou seja, como tempo no qual o fim é como o começo, o começo como o

fim, uma espécie de eternidade, porque ele mesmo não é uma seqüência de tempos, mas apenas Um tempo, que não é em si um tempo efetivo, ou seja, uma seqüência de tempos, mas apenas vem a ser tempo (ou seja, passado) relativamente ao tempo que lhe segue"⁴¹.

Então, se procuramos continuar a acompanhar de que maneira esse "tempo primordial" mítico aos poucos passa a "autêntico" tempo, consciência da *seqüência*, então aqui se confirma aquela relação fundamental que a consideração da *linguagem* já nos apontou. Também aqui a expressão das relações de tempo singulares se desenvolve primeiramente na expressão das relações de espaço. A princípio, entre ambas não existe uma distinção clara. Toda orientação no tempo pressupõe a orientação no espaço – e somente na medida em que esta última tenha êxito e crie para si determinados meios de expressão espirituais, as determinações de tempo singulares se diferenciam entre si também para o sentimento imediato e para a consciência intelectual. É em uma e mesma intuição fundamental concreta, na alternância de luz e escuridão, dia e noite – é nisso que se baseia a intuição primária do espaço, assim como a articulação primária do tempo. E da mesma forma, é o mesmo esquema de orientação, a mesma diferença – a princípio puramente sentida – entre as regiões e direções do céu que domina a divisão do espaço, assim como a do tempo, em seções singulares determinadas. Assim como as relações espaciais mais simples, como esquerda e direita, adiante e atrás se diferenciam porque uma linha de base, a linha leste-oeste, é determinada pelo curso do astro do dia, e esta é então cortada

41. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Sämtliche Werke, 2ª seção, I, p. 182.

perpendicularmente por uma segunda, a linha norte-sul, assim também toda apreensão de seções temporais remonta a esse corte e a esse cruzamento. Para os povos que elevaram esse sistema à suprema clareza e à perfeição espiritual, essa referência ressoa freqüentemente também na expressão verbal mais universal que cunham para o tempo. A palavra latina *tempus*, que corresponde ao grego τέμενος e *τέμπος (conservado no plural: τέμπεα), surgiu da idéia e da designação do "*Templum*". "As palavras de base τέμενος (*tempus*) *templum* não significavam senão corte, cruzamento: dois caibros ou vigas que se cruzam constituem, posteriormente na linguagem da carpintaria, um *templum*; no progresso natural, daí se desenvolveu o significado de espaço dividido dessa forma; quanto a *tempus*, uma seção do céu (por exemplo, leste) passou a ser uma hora do dia (por exemplo, manhã) e, depois, passou a ser genericamente tempo."⁴² A cisão do espaço em direções e regiões singulares ocorre paralelamente à cisão do tempo em fases singulares – ambas têm o papel apenas de dois momentos diversos naquele processo de iluminação paulatina do *espírito*, que tem início na intuição do fenômeno *físico* primordial da luz.

E, graças a essa conexão, também aqui cabe ao tempo como um todo, e a cada segmento de tempo em particular, um "caráter" mítico-religioso próprio, uma ênfase particular de "santidade". Como já mostramos, assim como, para o sentimento mítico, o lugar e a direção no espaço não são a expressão de uma mera *relação*, mas sim uma *essência* própria, um deus ou demônio, o mesmo vale também para o tempo e para cada uma de suas subdivisões. Mesmo religiões culturais altamente desenvolvidas con-

42. Usener, *Götternamen*, p. 192.

servaram essa intuição fundamental e essa crença. Na religião persa, a partir da veneração universal da luz se desenvolveu o culto ao tempo e aos períodos singulares de tempo, aos séculos e anos, às quatro estações, aos doze meses, bem como a dias e horas singulares. Especialmente no desenvolvimento da religião do Mitra, esse culto atingiu uma grande significação⁴³. De modo geral, a intuição mítica do tempo, assim como a intuição mítica do espaço, é tomada de maneira inteiramente qualitativa e concreta, e não quantitativa e abstrata. Para o mito não há tempo, não há duração uniforme, nem retorno nem sucessão regulares “em si”, mas há tão-somente determinadas configurações de conteúdo, que por sua vez revelam determinadas “figuras do tempo”, um ir-e-vir, uma existência e um vir-a-ser rítmicos⁴⁴. Desse modo, o conjunto do tempo é repartido mediante certos pontos limítrofes e, por assim dizer, mediante determinados compassos musicais; mas esses segmentos estão presentes, de início, tão-somente como imediatamente sentidos, e não como se fossem medidos ou numerados. Especialmente toda ação religiosa do homem exibe uma articulação rítmica dessa espécie. No ritual tem-se o cuidado de destinar determinados atos sacros a determinados tempos e segmentos de tempo – realizados fora desses segmentos, eles perderiam toda força sagrada. Toda conduta religiosa articula-se de acordo com épocas bem determinadas, por exemplo, de acordo com períodos de sete ou nove dias,

43. Cf. a esse respeito Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruxelas, 1896 ss., I, pp. 18 ss., 78 ss., 294 ss.; *Astrotology and Religion among the Greeks and Romans*, Nova York e Londres, 1912, p. 110.

44. A propósito desse conceito de “figura do tempo” [*Zeitgestalt*], cf. as respectivas exposições sobre a linguagem.

semanas e meses. Os “tempos sagrados”, os tempos das festas, interrompem o curso uniforme do acontecer e introduzem nele determinadas linhas divisórias. São especialmente as fases da lua que determinam uma série de tais “datas críticas”. De acordo com o relato de César, Ariovisto adia o começo das hostilidades para a lua nova. Os lacedemônios esperam a lua cheia para partir em campanha. A tudo isso, de maneira inteiramente análoga ao que se dá com o espaço, subjaz a intuição de que, na fixação de linhas temporais de demarcação e separação, não se trata absolutamente de sinais meramente convencionais do pensamento, mas os segmentos de tempo singulares possuem em si mesmos uma forma e singularidade qualitativas, uma essência própria e uma eficácia própria. Eles não constituem uma série puramente extensiva, simples e uniforme, mas a cada um deles cabe uma plenitude intensiva, graças à qual são, uns relativamente aos outros, semelhantes ou dessemelhantes, correspondentes ou oponentes, amigáveis ou hostis⁴⁵.

De fato, muito antes de que se constituam na consciência do homem os primeiros conceitos rígidos sobre as diferenciações fundamentais *objetivas* de número, tempo e espaço, parece que a essa consciência é inerente a mais sutil sensibilidade para a periodicidade e ritmo singulares que vigoram na vida do homem. Já nos estádios culturais mais baixos, em povos primitivos que mal chegaram aos primórdios da enumeração, entre os quais por isso não podemos falar aqui de alguma concepção quantitativamente exata das relações de tempo, encontramos esse

45. Cf. a esse respeito Hubert e Mauss, *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (Mélanges d'histoire des religions, Paris, 1909, pp. 189 ss.).

sentimento subjetivo da dinâmica viva do acontecimento temporal, muitas vezes elaborado com acuidade e sutileza surpreendentes. Em certa medida, é um “sentimento de fases” próprio, mítico e religioso, que para eles se vincula a todos os processos da vida, especialmente a todas as grandes épocas da vida, a todas as transformações e passagens decisivas. Já nos estádios mais baixos, essas passagens, as mais importantes rupturas na vida da espécie, assim como na de cada indivíduo, costumam receber distinção de alguma forma através do culto e costumam ser destacadas do curso normal do acontecer. Uma abundância de ritos cuidadosamente observados protege tanto seu começo como seu fim. Através desses ritos, a série (fluidamente sempre idêntica) da existência, o mero “transcurso” do tempo é, de certa forma, repartido religiosamente; através deles, cada fase particular da vida recebe sua estampa religiosa particular e recebe, através desta, seu próprio sentido específico. Nascimento e morte, gravidez e maternidade, a chegada à idade púbere, assim como o casamento – todos são designados como ritos de passagem e de iniciação⁴⁶. A diferenciação religiosa dos segmentos singulares da vida, efetuada por esses ritos, é frequentemente tão aguda, que através dela é suspensa até mesmo a continuidade da vida. É uma idéia amplamente difundida, que sempre retorna em formas diferentes, que o homem, ao passar de um círculo de vida para outro,

46. Sobre esses “ritos de iniciação”, cf. especialmente o rico material oferecido por Spencer e Gillen sobre as tribos aborígenes australianas: *The Native Tribes of Central Australia*, por exemplo pp. 212 ss., *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 382 ss.; cf. também van Gennep, *Les rites de passage*, e Brinton, *Religions of primitive peoples*, pp. 191 ss. Sobre os povos dos mares do sul, cf. especialmente Skeat, *Malay Magic*, Londres, 1900, pp. 320 ss.

em cada um deles aparece como um outro *eu*, – isto é, com a entrada na puberdade, por exemplo, a criança morre, para renascer como adolescente ou como homem. De maneira geral, entre cada duas épocas de vida significativas, há sempre uma “fase crítica” de duração maior ou menor, que já exteriormente costuma ser rotulada com uma plethora de prescrições positivas e proibições e tabus negativos⁴⁷. Disto se conclui que, para a visão mítica de mundo e para o sentimento mítico, antes que se lhe aperfeiçoe a intuição de um tempo propriamente *cósmico*, de certa forma existe um tempo *biológico*, um ir-e-vir da própria vida, ritmicamente repartido. O próprio tempo cósmico, mesmo como captado inicialmente pelo mito, não é vivido por ele senão na sua configuração e transformação biológica peculiar. Com efeito, também a regularidade do acontecimento natural, também a periodicidade na órbita dos astros e na alternância das estações do ano aparecem para o mito inteiramente como um processo de vida. A mudança do dia para a noite, o desabrochar e esvaír do mundo vegetal, a sucessão cíclica das estações: a consciência mítica inicialmente compreende tudo isto somente porque projeta todos estes fenômenos sobre a existência humana e porque olha para ela como para um espelho. Nessa referência recíproca surge um sentimento mítico de tempo, que lança uma ponte entre a forma subjetiva de vida e a intuição objetiva da natureza. Já no nível da visão mágica de mundo, as duas formas se mostram imediatamente entrelaçadas e comprometidas uma com a outra. A partir desse compromisso, explica-se pela primeira vez a possibilidade de determinação mágica do acon-

47. Cf. sobre esse assunto por exemplo Marett, *The Threshold of Religion*, 3ª ed., pp. 194 ss.

tecimento objetivo. A trajetória do sol e o curso das estações não estão regulados aqui por uma lei imutável, mas submetidos a influências demoníacas e suscetíveis de intervenções mágicas. As formas mais variadas da “feitiçaria por analogia” servem para influenciar as forças aqui atuantes, para apoiá-las ou dominá-las. Os costumes populares que ainda hoje se ligam a pontos de virada decisivos na ascensão e declínio do ano, especialmente aos solstícios de inverno e verão, permitem reconhecer essa concepção originária como se sob um fino véu. Os jogos e ritos imitativos ligados às diferentes festas, às cavalhadas de maio, aos diversos usos de coroas de flores, aos fogos de maio, de Natal, de Páscoa e de solstício se fundamentam sempre na intuição de que o poder reanimador do sol e das forças vegetativas da natureza deve ser fomentado e protegido de poderes hostis pela ação do homem. A difusão geral desses costumes – ao amplo material que Wilhelm Mannhardt reuniu sobre os mundos grego e romano, eslavo e germânico, Hillebrandt acrescentou especialmente os costumes das festas de solstício da antiga Índia⁴⁸ – comprova que lidamos aqui com intuições que remontam a uma forma fundamental da consciência mítica. O “sentimento de fases” mítico primário não pode captar o tempo senão na imagem da vida – e por isso tem que deixar transformar-se e diluir-se na forma da vida tudo aquilo que se move no tempo, o que nele surge e desaparece segundo um determinado ritmo.

48. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 vols., Berlim, 1875 ss.; sobre os costumes hindus do solstício, ver Hillebrandt, *Die Sonnenwendfeste in Alt-Indien* (Roman. Forschungen, vol. V). Uma compilação desses costumes para todo o mundo ariano foi feita por L. v. Schroeder, *Arische Religion*, vol. II, Leipzig, 1916.

Portanto, o mito nada sabe daquela espécie de “objetividade” expressa no *conceito* físico-matemático, daquele “tempo absoluto” de Newton que, “em si e por si, flui sem dizer respeito a nenhum objeto exterior”. Ele conhece tão pouco esse tempo físico-matemático, quanto um tempo “histórico” em sentido rigoroso. Pois também a consciência de tempo histórica contém momentos “objetivos” bem determinados. Ela está fundada numa “cronologia” rígida, numa diferenciação rigorosa entre o antes e o depois, assim como na observância de uma ordem unívoca, rigidamente determinada, na sucessão dos momentos singulares do tempo. São estranhas ao mito uma tal separação dos níveis de tempo e a acolhida deles num único sistema rigidamente tramado, no qual a cada acontecimento só cabe *uma* e apenas uma posição. Assim como pertence à essência da forma de pensamento mítica em geral, onde quer que estabeleça uma *relação*, fazer com que os membros dessa relação fundam-se uns aos outros, transformem-se uns nos outros, igualmente vigora essa regra de “concrecência” dos membros da relação também na forma de consciência mítica do tempo. Aqui também, de certa forma, a cisão do tempo em níveis nitidamente diferenciados, em passado, presente e futuro, não persiste; mas a consciência está sempre submetida à tendência e ao atrativo de nivelar as diferenças, até por fim transformá-las em pura identidade. Assim, especialmente a *magia* é caracterizada por transferir, do espaço para o tempo, seu princípio universal, o princípio da “*pars pro toto*”. Assim como no sentido físico-espacial, não apenas cada parte é representante do todo, mas sim, do ponto de vista mágico, cada parte *é* o todo, então a conexão mágica causal também abarca todas as diferenças e demarcações temporais. O “agora” mágico não é de modo algum um *mero* agora, não é um ponto presente simples e

diferenciado, mas, para usar a expressão de Leibniz, está *chargé du passé et gros de l'avenir* – carrega consigo o passado e está prenhe do futuro. Neste sentido, especialmente a adivinhação, na qual se apresenta com máxima clareza justamente essa peculiar “imbricação” qualitativa de todos os momentos temporais, pertence ao acervo constitutivo da consciência mítica.

Mas essa consciência se eleva a um novo nível, tão logo não mais permaneça, como na magia, voltada para obtenção de um *único* efeito, satisfazendo-se e encerrando-se nele, mas, em vez disso, se dirige ao *todo* do ser e acontecer e cada vez mais se preenche com a intuição desse todo. A consciência aos poucos vai-se libertando, agora, paulatinamente, do compromisso imediato com a impressão sensível e com a paixão sensível momentânea. Em vez de viver no ponto presente singular ou em uma mera sucessão de tais pontos, no simples decorrer de fases singulares do acontecimento, ela agora se dirige cada vez mais para a consideração do eterno *ciclo* do acontecer. Esse ciclo é mais imediatamente sentido do que pensado; contudo, já nesse sentimento cresce, para a consciência mítica, a certeza de um universal, de uma *ordem universal do mundo*. Agora, uma *única coisa*, uma existência física particular não é mais preenchida, como normalmente acontece na animização mítica da natureza, com determinados conteúdos anímicos, com forças individuais e pessoais, mas o que se sente no conjunto do acontecimento do mundo é um equilíbrio que se repete por toda parte. Quanto mais fortemente se desenvolve essa sensação, tanto mais ela desperta também o *pensamento* mítico e o coloca diante de um novo problema. Pois agora a consideração não mais concerne ao mero conteúdo do acontecimento, mas à sua forma pura. Também aqui o motivo temporal age como mediador: pois embora, para o mito, o tempo não

deva ser tomado senão como algo concreto, como se num determinado processo físico, especialmente na alternância dos astros, por outro lado ele contém ainda assim um momento que já pertence a uma outra “dimensão”, puramente ideal. A diferença consiste em saber se cada uma das forças da natureza, em sua particularização, torna-se objeto de interpretação mítica e veneração religiosa, ou se elas, por assim dizer, aparecem apenas como portadoras de uma ordem temporal universal. No primeiro caso, estamos ainda no âmbito da visão substancial: sol, lua e estrelas são seres divinos animados, mas não obstante são *coisas* singulares individuais, dotadas de forças individuais bem determinadas. Sob esse ponto de vista, esses seres divinos se diferenciam das forças demoníacas subordinadas que reinam na natureza – em grau, mas não em espécie. Mas uma outra concepção, um novo sentido do divino vai amadurecendo, se o sentimento mítico-religioso não é mais simplesmente dirigido à existência imediata dos objetos naturais singulares e à ação imediata das forças naturais singulares, mas se ambas de certa forma, além de significarem diretamente o ser, passam ainda a significar caracteristicamente a expressão – se o sentimento mítico-religioso se torna meio no qual, doravante, é captada a idéia de uma *ordem legal* que domina e impera sobre o universo. Agora a consciência não se dirige mais a um fenômeno singular qualquer da natureza – por mais poderoso e dominador que seja –, mas cada fenômeno da natureza serve apenas como signo para algo outro, mais abrangente, que se revela por ele e nele. Ali onde sol e lua não mais são considerados simplesmente de acordo com o seu ser e seus efeitos físicos, onde não mais são venerados por seu brilho, ou como produtores da luz e do calor, da umidade e da chuva, mas, ao invés disso, são tomados como as permanentes *medidas do tempo*, nas quais se lêem

o curso e a regra de todo o acontecer – estamos então no umbral de uma visão espiritual modificada e aprofundada nos seus próprios princípios. Do ritmo e da periodicidade que já podem ser sentidos em toda existência e vida imediatas, o pensamento agora se eleva à idéia de *ordem do tempo* como uma *ordem do destino*, que é universal e domina todo ser e vir-a-ser. Somente nessa apreensão como destino, o tempo mítico se torna uma potência verdadeiramente cósmica – um poder que obriga não apenas os homens, mas também os demônios e deuses, porque somente nela e graças às suas medidas e normas indestrutíveis, é possível toda vida e ação dos homens, e mesmo dos deuses.

A idéia de uma tal obrigação, em níveis inferiores, pode estar travestida ainda de imagens e expressões inteiramente ingênuas e sensíveis. Os maoris da Nova Zelândia têm uma narrativa mítica na qual se relata como Maui, seu ancestral e herói cultural, outrora apanhou o sol em uma armadilha e o obrigou a fazer um curso regular, pois até então seu curso pelo céu não tinha regras fixas⁴⁹. Mas quanto mais progride o desenvolvimento e quanto mais apuradamente se realiza a separação da visão de mundo propriamente religiosa da visão de mundo mágica, essa relação fundamental recebe uma expressão *espiritual* tanto mais pura. Na pátria e país de origem de toda religião “astral”, na Babilônia e Assíria, pode-se acompanhar com especial clareza essa mudança do sensível-singular para o universal, mudança da deificação de forças naturais singulares para uma mitologia universal do tempo. Também os primórdios da religião babilônico-assíria remetem ao âmbito de um animismo primitivo. A crença em demô-

49. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, VI, p. 259; Gill, *Myths and Songs of the South Pacific*, p. 70.

nios também constitui aqui a camada fundamental – a crença em poderes amistosos e hostis que interferem no acontecimento conforme seu humor e sua vontade. Demônios do céu e da tempestade, dos campos e pradarias, da montanha e da fonte estão aqui ao lado de seres híbridos, que ainda carregam consigo vestígios de zoolatria e de intuições totêmicas mais antigas. Mas, na medida em que o pensamento babilônico se concentra cada vez mais na consideração do mundo das estrelas, modifica-se então toda a forma desse pensamento. A primitiva mitologia dos demônios não é suprimida; porém, ela pertence apenas ainda a uma camada inferior da crença popular. A religião dos sábios, dos sacerdotes, ao contrário, é a religião dos “tempos sagrados” e dos “números sagrados”. Na certeza determinada do acontecimento astronômico, na regra temporal que domina o curso do sol, da lua e dos planetas, apresenta-se então o fenômeno fundamental próprio do divino. Não tanto o astro singular é pensado e venerado como divindade em sua corporalidade imediata, mas nele é captada uma revelação parcial do poder divino universal, que age segundo normas invariáveis no todo e no individual, no maior ou menor âmbito do acontecimento. Do céu, onde nos aparece com máxima clareza, pode-se acompanhar essa constituição divina em constante gradação até chegar à ordem do ser terreno, especificamente humano, político e social, como a mesma forma fundamental que se efetiva nos mais diversos círculos da existência⁵⁰. Assim, nos movimentos

50. Cf. a esse respeito M. Jastrow, *Die Religion Babylonien und Assyriens*, Gießen, 1905, I/II; Carl Bezold, *Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern*. Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, 1911; Hugo Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier*, 2ª ed., Leipzig, 1903.

dos astros, como na imagem visível do tempo, se exprime a nova unidade do *sentido* – sentido que, para o pensamento mítico-religioso, agora começa a estender-se sobre a totalidade do ser e do acontecer. O mito da criação dos babilônicos apresenta como a ordem do mundo surge de um princípio amorfo, na imagem da luta que o deus do sol Marduk travou contra o monstro Tiamat. Depois de sua vitória, Marduk fixa as estrelas como morada dos grandes deuses e determina o seu curso; introduz os signos do zodíaco, o ano e os doze meses; ergue rígidas barreiras, para que nenhum dia se desvie nem extravie. Assim, todo movimento, e com ele toda vida, desenvolvem-se porque na existência meramente informe penetram a figura luminosa do tempo e sua diferenciação e distinção em fases singulares. É com essa constância do acontecimento exterior vincula-se imediatamente aqui, de acordo com o entrelaçamento dos dois momentos no sentimento e no pensamento míticos, a constância do acontecimento interior, vincula-se a idéia de uma regra e de uma norma inabaláveis, posta sobre a ação do homem. “A palavra de Marduk é constante, sua ordem não se altera, o que sai de sua boca, nenhum deus é capaz de mudar.” Assim ele se torna o supremo protetor e guardião da justiça, “que vê o íntimo, que não deixa escapar o malfeitor, que dobra insubmissos e faz com que a justiça tenha êxito⁵¹”.

Encontram-se novamente em quase todas as grandes religiões desenvolvidas a mesma conexão entre a *ordem temporal* universal, que vigora em todo acontecimento, e a *ordem jurídica* eterna, sob a qual está esse acontecimento, a mesma ligação entre o cosmo astronômico e o cos-

51. Sobre a lenda babilônica da criação, cf. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Stuttgart, 1890, pp. 279 ss., assim como a tradução em Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895, pp. 401 ss.

mo ético. No panteão egípcio, é o deus lunar Thoth, como medidor, divisor do tempo, que se torna igualmente senhor de toda medida justa. O cúbito sagrado, utilizado para traçar as plantas do templo e para a medição da terra, é consagrado a ele. Ele é o escriba dos deuses e o juiz do céu, que deu a linguagem e a escrita e faz saber aos deuses e aos homens, através da arte de contar e calcular, o que lhes compete. O nome para a medida perfeitamente exata e imutável (*ma'at*) também se torna, aqui, o nome da ordem eterna e invariável que governa tanto na natureza como no mundo moral. Caracterizou-se esse conceito de “medida”, em sua significação dupla, até mesmo como a base de todo o sistema religioso egípcio⁵². A religião da China também não deixa de ter a sua raiz naquele traço fundamental do pensar e do sentir que De Groot designou como “universismo”: na convicção de que todas as normas da ação humana estão fundadas na lei originária do mundo e do céu e nela podem ser lidas. Somente quem conhece o curso do céu, quem entende o curso do tempo e quem dirige seu agir de acordo com ele, quem sabe ligar sua ação a datas fixas, a determinados meses e dias, apenas este pode então cumprir plenamente sua conduta humana. “O que o céu determina é a natureza do homem; seguir a natureza humana é o Tao do homem. Cultiva esse Tao: é isto que significa educação.” Também aqui a obrigação ética da ação passa a seu compromisso temporal, até mesmo a seu compromisso com o calendário, assim como também são adorados divinamente os segmentos singulares do tempo – o “Grande Ano”, o ano, as estações e os meses. O dever, a virtude do

52. Cf. Le Page Renouf, *Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion*, 1881, p. 233; Moret, *Mystères Égyptiens*, Paris, 1913, pp. 132 ss.

homem não consiste em nenhuma outra coisa, e em nada mais elevado, do que conhecer e observar o “caminho” que o macrocosmo faz com que siga o microcosmo⁵³.

Também no âmbito intuitivo religioso dos povos indo-germânicos pode-se acompanhar a mesma passagem característica: aqui também aparece aos poucos, no lugar da particularização e da individualização do divino (como predomina na religião natural politeísta), a idéia de uma ordem natural universal, que aparece igualmente como ordem espiritual-ética. E novamente é a intuição do *tempo* que se introduz entre essas duas significações fundamentais e conduz finalmente à fusão de ambas. Esse processo religioso de desenvolvimento apresenta-se nos Vedas sob o conceito de *Rita*; no *Avestá*, sob o conceito semântica e etimologicamente correspondente de Asha. Ambos são expressões do “curso” regular, da conjunção firmemente ordenada do acontecer, que pode ser captada tanto sob o ponto de vista do ser como sob o do dever-ser – que como ordem do acontecer é igualmente ordem do direito. “De acordo com o Rita” – diz uma canção do *Rigveda* – “os rios correm, de acordo com ele ilumina-se a aurora: ela percorre retamente a trilha da ordem; conhecedora, não erra as direções do céu”⁵⁴. E a mesma ordem vigia e reina sobre o progresso do ano. Em volta do céu, corre a roda de doze raios do *Rita*, a qual nunca envelhece: o ano. Numa conhecida canção do *Atarva-veda*, é o próprio tempo, Kala, que vem de lá como um cavalo de muitas rédeas: “Suas rodas são todos os seres. Com sete rodas Kala viaja, tem sete meões, o Imortal é seu eixo. Ele faz

53. Ver De Groot, *Universismus*, Berlim, 1918, e Legge, *The Texts of Taoism* (Sacr. Books of the East, vol. XXXIX e XI, Oxford, 1891).

54. *Rigveda* I, 124, 3 (Hillebrandt, *Lieder des Rigveda*, p. 1).

aparecerem todas as coisas, para lá viaja como o primeiro deus. O tempo vem ao encontro de todos os seres, o tempo tem o seu trono no céu supremo. Ele realizou todas as coisas, ultrapassou todas as coisas; Kala era seu pai e igualmente seu filho, e por isso não há poder superior a este.”⁵⁵ Nessa intuição do tempo, pode-se reconhecer uma luta entre dois motivos religiosos primordiais: o motivo do destino e o motivo da criação. Há uma peculiar oposição dialética entre o destino – um poder que aparece temporariamente, mas é supratemporal por essência – e a criação, que sempre tem que ser pensada como um ato singular *no* tempo. Na literatura védica mais recente, a idéia de Prajapati é concebida como a idéia do criador dos mundos, do criador dos deuses e homens; mas sua relação com o tempo é bifronte e ambígua. Por um lado, Prajapati, de quem surgiram todas as coisas, é identificado com o ano, ou seja, com o tempo em geral; ele é o ano, pois o criou como retrato de si mesmo⁵⁶. Em outras passagens, porém, como na canção do *Atarva-veda* há pouco citada, a relação se inverte. O tempo não é criado por Prajapati, mas ele mesmo criou Prajapati. Ele é o primeiro dos deuses, produziu todos os seres e sobreviverá a todos eles. Reconhecemos como o tempo aqui, em certo sentido, como poder divino começa a tornar-se igualmente um poder supradivino, porque suprapessoal. É como no Prometeu de Goethe: quando entram em cena o tempo todopoderoso e o eterno destino, então são destronados por

55. *Atharvaveda* 19, 53 (traduzido por Geldner em Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, p. 164).

56. Um panorama sobre as passagens nas quais essa equiparação se realiza pode ser encontrado em Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 1, Leipzig, 1894, p. 208.

eles os deuses politeístas e até mesmo o supremo deus criador. Na medida em que permanecem, são venerados não mais por si mesmos, mas como protetores e administradores da ordem universal do destino, à qual eles mesmos estão submetidos e subordinados. Os deuses não são mais os legisladores incondicionais do mundo físico, tampouco do mundo moral, mas têm em sua ação e atuação uma lei superior acima deles. Assim, o Zeus homérico está sob o poder impessoal da *Moirai*. É assim que também aparece, no âmbito da mitologia germânica, a força fatal do vir-a-ser (*Wurd*), igualmente como urdidura das Nornas, das mulheres do destino, e como *lei originária* (*urlagu*; antigo alto alemão: *urlag*; antigo saxão: *orlag*). Aqui também ela é a força mensurante – como na doutrina nórdica da criação, em que o freixo do mundo, Yggdrasil, é apresentado como a árvore com a medida correta, como a árvore que dá a medida⁵⁷. No *Avestá*, no qual o puro motivo da criação chega à mais apurada realização, Ahura Mazda, venerado como o regente supremo, o autor de todas as coisas e seu senhor, é não obstante igualmente pensado como realizador de uma ordem suprapessoal do Asha, que é igualmente ordem natural e moral. Embora feito por Ahura Mazda, o Asha aparece como um poder originário autônomo, que assiste o deus da luz em sua luta contra as forças das trevas e da mentira e que juntamente com ele decide essa luta. Como ajudantes em sua disputa contra Ahriman, o deus do bem produziu seis arcanjos, os *Amesha Spenta*, à frente dos quais, ao lado da “boa mente” (*Vohu Manah*), está a

57. Cf. Mogk, em Paul-Braunes, *Grundriß der germanischen Philologie*, 2ª ed., I, pp. 281 ss.; Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, pp. 104 ss., 529.

“melhor honradez” (*Asha Vahishta*). Na posição e designação dessas potências espirituais – reproduzidas na tradução grega de Plutarco como εὐνοία e ἀλήθεια – já estamos dentro de um círculo de idéias religiosas que ultrapassa os limites do mero *mundo imaginário* do mítico, que já está até mesmo impregnado de motivos legitimamente dialéticos e especulativos. E novamente a repercussão desses motivos se apresenta, com máxima clareza, na formulação e determinação do conceito de tempo. Aqui, a tensão entre a idéia de eternidade e a idéia de criação atinge seu ponto mais forte, de forma que parece transformar aos poucos, desde dentro, todo o sistema religioso e imprimir-lhe um caráter modificado. Já o *Avestá* diferencia *duas* formas fundamentais de tempo: o tempo ilimitado, ou eternidade, e o “tempo regente de longo período”, que Ahura Mazda determinou como segmento temporal para a história do mundo, como época de sua luta contra o espírito das trevas. Essa época do “tempo longo, sujeito à sua própria lei” articula-se por sua vez em quatro segmentos de tempo principais. Com a criação, começa o primeiro segmento de três milênios – um “tempo preliminar”, no qual o mundo existia luminosamente, mas ainda não perceptivelmente, e sim tão-só espiritualmente; então segue-se um “tempo primordial”, no qual o mundo, com base nas suas formas já disponíveis, é transformado numa figura sensivelmente perceptível; um “tempo de luta”, no qual Ahriman e seus companheiros irrompem na criação pura de Ormazd e no qual tem início a história da humanidade sobre a Terra; até que finalmente, no “tempo final”, o poder do espírito maligno é interrompido, e com isso o “tempo dominante de longo período” volta a estender-se sobre o tempo infinito, e o tempo do mundo volta a estender-se na eternidade.

No sistema do Zruvanismo, de que se tem testemunho literário apenas em momento relativamente tardio, mas que parece voltar a adotar somente determinados motivos originários da fé iraniana, temporariamente reprimidos pela reforma de Zaratustra, o tempo infinito (*Zruvan akarano*) é expressamente colocado como último e supremo princípio: como fundamento originário [*Urgrund*] de onde surgiram todas as coisas e também as duas potências opostas do bem e do mal. É o tempo infinito que se duplica em si mesmo e produz a partir de então a força do bem e do mal, como seus filhos, como irmãos gêmeos que pertencem um ao outro e devem lutar um com o outro permanentemente. É assim que também nesse sistema, no qual “tempo” e “destino” estão expressamente equiparados – os relatos gregos reproduzem o conceito de *Zruvan* com *τύχη* –, se vê também o peculiar caráter duplo de uma formação de conceitos que, em algumas passagens, se eleva às abstrações mais difíceis e sutis, mas que, por outro lado, carrega consigo inteiramente as cores do sentimento de tempo especificamente mítico. O tempo, como tempo do mundo e do destino, não é aqui nada daquilo que é para o conhecimento teórico, especialmente para o conhecimento matemático: uma forma de ordem puramente ideal, um sistema de referências e de posições. Ele é, isto sim, o poder fundamental do próprio vir-a-ser, dotado de forças divinas e demoníacas, criadoras e destruidoras⁵⁸. Sua ordem é captada em sua generalidade e

58. Sobre o conceito de tempo da religião iraniana e o sistema do “zruvanismo”, ver agora especialmente a palestra de Heinrich Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (Vorträge der Bibliothek Warburg, vol. I [1921-22], Leipzig, 1923, pp. 125 ss.). Cf. também Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1877, pp. 316 ss. e Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, pp. 18 ss., 78 ss., 294 ss.

indestrutibilidade, mas ela própria aparece, por outro lado, como algo *decretado* – a lei [*Gesetz*] do tempo, à qual se sujeita todo acontecimento, aparece como algo *posto* [*Gesetztes*] por um poder semipessoal e semi-impessoal. Em virtude da limitação de sua forma e de seus meios espirituais de expressão, o mito não pode ultrapassar essa última barreira. Mas dentro dessa forma será possível, doravante, uma diferenciação ulterior do conceito de tempo e do sentimento de tempo, à medida que a intuição mítico-religiosa puder enfatizar diversamente os momentos singulares do tempo, atribuir-lhes valores inteiramente diversos e assim imprimir ao conjunto do tempo uma “figura” [*Gestalt*] diversa.

4

É característico do curso que tomaram o conhecimento teórico, a matemática e a física matemática que nele a idéia de *homogeneidade* do tempo se forme e se defina cada vez mais nitidamente. É só graças a essa idéia que pode ser alcançado o objetivo da investigação físico-matemática, a progressiva *quantificação* do tempo. O tempo não é apenas relacionado, em todas as suas determinações singulares, ao conceito de número puro, mas parece, no final das contas, nele se dissolver. No moderno desenvolvimento do pensamento físico-matemático, na formação da teoria geral da relatividade, isto se expressa no fato de que aqui o tempo realmente se desviou de toda sua particularização específica. Cada ponto do mundo é determinado pelas suas coordenadas de espaço e tempo x_1, x_2, x_3, x_4 . Mas aqui estas significam simplesmente valores numéricos, que não se diferenciam mais entre si por

caracteres especiais e são conseqüentemente permutáveis entre si. Para a visão mítico-religiosa do mundo, porém, o tempo nunca se torna uma quantidade uniforme; para ela, por mais universalmente que se configure finalmente o seu conceito, o tempo é dado como um "*quale*" peculiar. E justamente nessa qualificação do tempo é que se distinguem, de modo altamente característico, as variadas épocas e culturas, assim como as diversas direções fundamentais do desenvolvimento religioso. O que resultou para o espaço mítico vale também para o tempo mítico – sua forma depende da peculiar ênfaseção mítico-religiosa, do tipo de distribuição das ênfases do "sagrado" e do "profano". Considerado do ponto de vista religioso, o tempo nunca é um decurso simples e uniforme do acontecimento, mas recebe seu sentido somente com o destaque e a diferenciação de suas fases singulares. Dependendo de como aqui a consciência religiosa distribui luz e sombra, de como é a sua determinação temporal, do quanto se demore e mergulhe nela e lhe dê um particular signo de valor, a totalidade do tempo ganha uma figura diferenciada. Presente, passado e futuro passam a ser traços fundamentais em cada imagem do tempo – mas o tipo e a iluminação da imagem se alternam segundo a energia com a qual a consciência ora se dirige a um, ora a outro momento. Pois para a concepção mítico-religiosa não se trata de uma síntese puramente lógica, da reunião do "agora" com o "antes" e "depois" na "unidade transcendental da apercepção", mas aqui tudo depende de qual direção da consciência temporal adquire preponderância e predominância sobre todas as outras. Na consciência de tempo concreta, mítico-religiosa, sempre vive uma determinada dinâmica do sentimento – uma intensidade variada com a qual o eu se entrega ao presente, ao

passado ou ao futuro, e os coloca, no ato dessa entrega e através dele, numa determinada relação de afinidade ou dependência mútuas.

Seria uma tarefa excitante acompanhar essas variações e transformações do sentimento de tempo através de toda a história da religião e mostrar de que maneira justamente esse aspecto alternante do tempo, a concepção de sua existência, de sua duração e sua mudança, constitui uma das mais profundas diferenças no caráter de cada religião singular. Aqui essa diferença não deve ser acompanhada detalhadamente, mas apenas apontada em alguns grandes exemplos típicos. O surgimento da idéia de monoteísmo puro também constitui uma importante linha divisória para a configuração e concepção do problema do tempo no pensamento religioso. Pois, no monoteísmo, a verdadeira revelação originária do divino se efetua não naquela forma de tempo que a natureza coloca diante de nós, na mudança e no retorno periódico de suas configurações. *Esta* forma de vir-a-ser não pode oferecer uma imagem para o ser imutável de Deus. Por isso realiza-se, especialmente na consciência religiosa dos *profetas*, um brusco distanciamento da natureza e das ordens temporais do acontecimento natural. Quando os Salmos enaltecem Deus como o criador da natureza, como aquele a quem pertencem dia e noite, aquele que faz com que sol e astros tenham suas trajetórias certas, aquele que fez a lua, para assim dividir o ano, então a intuição profética, embora nela retornem essas grandes imagens, aponta não obstante um caminho completamente diferente. A *von-tade* divina não criou na natureza um signo seu, para que esta se tornasse indiferente para o *páthos* puramente ético-religioso dos profetas. A fé [*Glaube*] em Deus torna-se superstição [*Aberglaube*] quando se prende à natureza,

com esperança ou medo. “Não aprendais a maneira dos pagãos” – apregoa Jeremias – “e não temais a Deus diante dos sinais do céu, assim como temem os pagãos” (*Jeremias* 31,35; 10,2). E juntamente com a natureza então também se esvai, por assim dizer, o todo do tempo cósmico, astronômico – e em seu lugar eleva-se uma nova intuição do tempo, que se refere puramente à *história* da humanidade. Porém também esta não é tomada como história do passado, mas sim como história religiosa do futuro. Já se apontou, por exemplo, de que maneira a lenda dos patriarcas é completamente deslocada do centro do interesse religioso pela consciência-de-si profética e da consciência de Deus⁵⁹. Toda genuína consciência de tempo dissolve-se agora na consciência do futuro. “Não penseis no antigo e não presteis atenção no que passou” – era o que se pregava expressamente⁶⁰ “O tempo” – diz Hermann Cohen, que de todos os pensadores modernos foi o que sentiu mais profundamente e renovou mais puramente essa idéia fundamental e originária da religião profética –, “o tempo torna-se futuro e somente futuro. Passado e presente perdem-se nesse tempo do futuro. Esse retrocesso no tempo é a mais pura idealização. Toda existência desaparece diante desse ponto de vista da idéia. A existência do homem supprime-se neste ser do futuro (...). O que o intelectualismo grego não pôde produzir, foi conseguido pelo monoteísmo profético. *História* [*Histoire*], na consciência grega, significa o mesmo que saber, simplesmente. Assim, para os gregos a história [*Geschichte*] está e permanece dirigida unicamente ao passado. O profeta, ao contrário, é o visionário, não o douto (...). Os profe-

59. Cf. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, pp. 370 s.

60. *Isaías* 43,18.

tas são os idealistas da história. Sua vidência produziu o conceito de história [*Geschichte*], como conceito do ser do *futuro*"⁶¹. A partir dessa idéia de futuro, todo o presente, tanto o dos homens quanto o das coisas, deve refazer-se, deve voltar a nascer. A natureza, assim como é e existe, não pode mais oferecer um apoio à consciência profética. Assim como é exigido do homem um novo coração, também é necessário um "novo céu e uma nova terra" – como que um substrato natural do novo espírito, no qual aqui o tempo e o acontecimento são vistos como um conjunto. Com isso, a teogonia e a cosmogonia do mito e das meras religiões naturais foram superadas por um princípio espiritual de forma e proveniência inteiramente outras. A verdadeira idéia de criação também recua quase completamente, pelo menos para os profetas anteriores⁶². Seu Deus não está tanto no início dos tempos, mas no seu fim, ele não é tanto a origem de todo acontecimento, mas, isto sim, sua realização ético-religiosa.

Também a consciência de tempo da *religião persa* encontra-se sob o signo dessa pura idéia religiosa de futuro. O dualismo, a oposição entre o poder do bem e do mal constitui, aqui, o grande tema fundamental ético-religioso; mas esse dualismo não é definitivo, na medida em que está expressamente limitado a um determinado intervalo de tempo, ao "tempo dominante do longo período". No final dessa época o poder de Ahriman é rompido, e o espírito do bem detém a vitória exclusiva. Assim, o sentimento religioso também não se enraíza aqui na intuição do dado, mas está inteiramente dirigido à iniciação de

61. Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, pp. 293 ss., 308.

62. Cf. a esse respeito Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, p. 160.

um novo ser e um novo tempo. Porém, ante a idéia profética do “fim dos tempos”, a vontade do futuro da religião persa a princípio parece limitada, ligada ao terreno. A vontade de *cultura* e uma consciência cultural otimista é que receberam aqui a sua completa sanção religiosa. Quem cultiva e irriga o campo, quem planta uma árvore, quem elimina animais daninhos e cuida da preservação e fomento de animais úteis, com isto realiza também a vontade de Deus. Essas “boas ações do homem do campo” são as que sempre voltam a ser enaltecidas no *Avéstá*⁶³. O homem do direito, mantenedor e fomentador do Asha, é quem faz brotar da terra os frutos do campo, a fonte da vida; quem cuida do trigo, cuida da lei de Ahura Mazda. É a religião descrita no “Divã Ocidental-Oriental” de Goethe, no “Legado da Antiga Crença Persa”: “Observação diária de serviços pesados, e nenhuma outra revelação é necessária.” Pois a humanidade em seu conjunto e o homem singular não estão aqui à margem da grande luta mundial, não a sentem e vivem como um mero destino exterior, mas estão determinados a nela intervir ativamente. É somente através de sua permanente colaboração que o Asha, a ordem do bem e da justiça, pode ser conduzido à vitória. É somente graças à comunhão de vontade e ação dos que pensam justamente, dos homens do Asha, que Ormazd finalmente consegue realizar sua obra de libertação e redenção. Cada boa ação, cada bom pensamento do homem multiplica a força do espírito bom, assim como cada mau pensamento multiplica o reino do mal. Assim, apesar de todo direcionamento para a configuração cultural externa, a idéia de Deus extrai sua verdadeira força do “universo no inte-

63. Ver *Yasna* 12, *Yasna* 51 e passim.

rior". A ênfase do sentimento religioso repousa na meta da ação – repousa em seu *telos*, no qual todo mero *transcurso* de tempo se suprime porque se concentra num único e supremo cume. Novamente toda luz recai sobre o ato final do grande drama mundial: sobre o fim dos tempos, no qual o espírito da luz terá superado o das trevas. Pois a redenção não é efetuada somente por Deus, mas pelo homem e com a ajuda do homem. Todos os homens serão uma só voz e tributarão a Ormazd grandes elogios. "A renovação ocorre nos mundos segundo a sua vontade, e o mundo torna-se imortal para sempre e eterno."⁶⁴

Se compararmos essa visão fundamental com a imagem do tempo e do vir-a-ser tal como aparece na especulação filosófica e religiosa da Índia, logo sentiremos a oposição. Também aqui se procura uma supressão do tempo e do vir-a-ser – mas não é da energia da vontade, que finalmente concentra todo agir condicionado numa única e suprema meta final, que se espera esta supressão, mas sim da clareza e profundidade do pensamento. Depois que foi superada a primeira forma natural da religião védica primitiva, a religião foi adquirindo cada vez mais a cor do pensamento. Se a reflexão recua por trás da aparência da pluralidade das coisas, se ganha a certeza do uno-absoluto para além de toda pluralidade, então para ela com a forma do mundo se vai também a forma do tempo. Talvez se possa melhor esclarecer a oposição aqui dominante entre a concepção hindu e a iraniana num único traço característico, na posição e valoração religiosas do *sono*. No Avestá, o sono aparece como um demônio mau porque paralisa a atividade humana. Assim como luz e trevas, bem e mal, também se contrapõem vigília e

64. *Bundahish* 30, 23 e 32 (traduzido por Geldner em Bertholet, p. 358).

sono⁶⁵. O pensamento hindu, ao contrário, já nos antigos Upanixades, sente-se atraído, como se por um misterioso feitiço, para a idéia de um sono profundo e sem sonhos, e a transforma cada vez mais num ideal religioso. Aqui, onde todos os limites determinados do ser desaparecem uns nos outros, todos os tormentos do coração são superados. Aqui, o mortal torna-se imortal, aqui se chega ao Brahm. "Assim como alguém inteiramente enlaçado pela mulher amada não sabe mais o que é fora ou dentro, da mesma forma o espírito humano inteiramente enlaçado pelo Atman espiritual não sabe mais o que é fora ou dentro. Essa é verdadeiramente sua forma, onde seu desejo é alcançado, onde está livre de desejar e a dor lhe é algo estranho."⁶⁶ Aqui reside o germe daquele característico sentimento de tempo que a seguir surge nas fontes budistas, com toda clareza e na mais alta intensidade. A doutrina de Buda detém da intuição do tempo unicamente o momento do surgimento e do desaparecimento: todo surgimento e desaparecimento, porém, é para ela sobretudo e essencialmente dor. O surgimento do sofrimento é a sede tripla: sede de prazer, sede de vir-a-ser e sede de transitoriedade. Aqui, a *infinitude* do vir-a-ser, tal como está imediatamente incorporada na forma temporal de todo acontecimento empírico, é que também desvenda de um só golpe toda a sua falta de sentido e consolação. No próprio vir-a-ser não pode existir uma conclusão, uma meta, um *télos*. Enquanto ainda estivermos presos a essa roda do vir-a-ser, ela nos fará girar com ela, incessante e

65. Cf. *Yasna* 44, 5; mais detalhes sobre o demônio do sono (Busyanta), ver em Jackson, *Die iranische Religion*, em: *Grundriß der iranischen Philologie* II, 660.

66. *Brhadaranyaka Upan.* 4, 3, 21 ss. (tradução de Geldner, op. cit., p. 196).

implacavelmente, incansável e inutilmente. Nas “Perguntas de Milinda”, o rei Milinda exige do santo Nagasena uma alegoria para a metempsicose. Então Nagasena desenha um círculo no chão e pergunta: “Este círculo tem um fim, grande rei?” – “Não tem, Senhor.” – “Assim se movimenta também o ciclo dos nascimentos.” – “Há então um fim para essa cadeia?” “Não há, Senhor.”⁶⁷ Pode-se justamente designar como a metodologia religiosa e intelectual essencial para o budismo o fato de que, sempre onde a habitual visão empírica do mundo acredita estar vendo um ser, uma permanência, uma existência, o budismo aponta o momento do surgimento e desaparecimento neste aparente ser; e que já sente imediatamente como *sofrimento* essa mera *forma* de sucessão como tal, independentemente do conteúdo que nela se movimenta e se configura. Todo saber, assim como toda ignorância, radica para ele *nesse* ponto. Assim Buda ensina a um monge: “Um homem ignorante e comum não sabe, conforme a verdade, sobre a forma sujeita ao surgimento, que está sujeita ao surgimento; não sabe, conforme a verdade, sobre a forma sujeita ao desaparecimento, que ela está sujeita ao desaparecimento (...) Não sabe, conforme a verdade, sobre a *sensação* sujeita ao surgimento, sobre a *representação*, sobre as *atividades*, que estão sujeitas ao surgimento e ao desaparecimento (...) Isto, oh, monge, é o que se chama ignorância, e nessa medida se está preso à ignorância.”⁶⁸ Assim as atividades, as *sankhara* estão na mais aguda oposição ao sentimento ativo de tempo e de futu-

67. Cf. Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, Berlim, 1899, p. 91.

68. *Samyutta-Nikaya* XXII, 12 (tradução de Winternitz, em Bertholet, p. 229), cf. K. E. Neumann, *Buddhistische Anthologie*, Leiden, 1892, pp. 197 ss.; sobre a doutrina das *sankhara*, cf. especialmente Oldenberg, *Buddha*, 4ª ed., pp. 279 ss.

ro das religiões proféticas, assim é nossa própria ação, que aparece como razão e raiz do sofrimento. Nossas próprias ações, assim como nosso sofrimento, impedem o curso da verdadeira vida interior, porque levam esta vida à forma temporal e se envolvem nela. Uma vez que toda ação se movimenta nela e uma vez que não possui nenhuma outra realidade senão nela e através dela, sua diferença para com o sofrimento é nivelada e suprimida. A redenção de ambos aparece quando se consegue suprimir esse substrato temporal, esse substrato de todo sofrimento e ação, na medida em que o vemos como desprovido de essência. A superação do sofrimento, assim como a da ação, se efetua através da destruição da forma do tempo, a partir da qual o espírito entra na verdadeira eternidade do Nirvana. Aqui, como em Zaratustra ou nos profetas israelitas, a meta não reside no “fim dos tempos”, mas sim em que o tempo como um *todo*, junto a tudo o que está nele e que nele recebe “figura e nome”, desaparece para o ponto de vista religioso. A chama da vida se apaga diante do puro olhar do conhecimento. “A roda quebrou, a corrente do tempo, seca, não flui mais, a roda quebrada não gira mais: é o fim do sofrimento.”⁶⁹

E novamente um tipo de consideração do tempo completamente outro, mas não menos significativo, mostra-se-nos ao olharmos para a configuração da religião *chinesa*. Por múltiplos que sejam os fios que ligam a Índia e a China, por mais próximas que se toquem especialmente formas singulares da mística hindu com as da mítica chinesa, mesmo assim as duas parecem estar separadas uma da outra, justamente no seu característico sentimento de tempo e no posicionamento intelectual e afetivo,

69. *Udana* VII, 1; VIII, 3.

no que diz respeito à existência temporal. Também a ética do taoísmo culmina na doutrina da imobilidade e da inatividade: pois imobilidade e silêncio são as grandes propriedades fundamentais do próprio Tao. O homem, se quiser incorporar-se ao Tao, ao curso rígido e à ordem permanente do céu, deve sobretudo produzir em si o “vazio” do Tao. O Tao faz surgirem todos os seres, porém renuncia à sua posse; ele os faz mas deles abdica. Esta é a sua virtude secreta: um fazer sob renúncia, abdição. Assim, a inatividade torna-se princípio da mística chinesa: “exercita a imobilidade, ocupa-te da inatividade”, esta a sua regra suprema. Mas, tão logo nos aproximamos do sentido e cerne dessa mística, vemos que ela é imediatamente oposta à tendência religiosa dominante no budismo. É característico que, se na doutrina de Buda a *redenção* da vida, do ciclo infinito dos nascimentos, constitui o verdadeiro objetivo, na mística taoísta o *prolongamento* da vida é procurado e prometido. “O aperfeiçoamento que a posse do supremo Tao proporciona” – assim, num texto taoísta, o imperador Huang é doutrinado por um asceta – “é a mais solitária solidão e a mais escura treva. Nada há para ver, nada para ouvir; ele cobre a alma com silêncio, e o corpo material, com isso, se coloca por si mesmo no estado correto. Sê, portanto, tranqüilo e silencioso, e torna-te puro deste modo; não força teu corpo e não move teu aperfeiçoamento – pois este é o meio pelo qual tua vida pode prolongar-se”⁷⁰. Assim, o nada budista, o nirvana, está dirigido à extinção do tempo; a inatividade da mística taoísta, ao contrário, está dirigida à sua preservação, à duração infinita não apenas do ser em geral, mas,

70. Ver De Groot, *Universismus*, p. 104; cf. especialmente pp. 43 ss. e 128 s.

no final das contas, do próprio corpo e de suas formas individuais. “Quando então teus olhos não virem mais nada, teus ouvidos não escutarem mais nada, teu coração não sentir mais nada, então tua alma conservará teu corpo, e teu corpo viverá então eternamente.” O que aqui deve ser negado, o que deve ser superado, não é portanto, como se vê, o tempo como tal, mas antes a *alteração* no tempo. Justamente na medida em que essa alteração é suprimida, com isso deve ser alcançada e assegurada a duração pura, a mesma perpetuidade infinita, a repetição ilimitada do *mesmo*. O ser é compreendido como simples e imutável perpetuação no tempo: mas justamente essa perpetuação é que, na mais aguda oposição à intuição fundamental do pensamento hindu, se torna para a especulação chinesa o objetivo do desejo religioso e expressão de um valor religioso positivo. “O tempo, no qual toda variação dos fenômenos deve ser pensada” – já disse *Kant* –, “permanece e não muda porque é aquilo em que a sucessão ou simultaneidade só podem ser representadas como determinações dele.” Esse tempo imutável, que constitui o substrato de toda variação, é apreendido e visto pelo pensamento chinês concretamente na imagem do céu e de suas formas sempre recorrentes. O céu domina sem influir – ele determina todo ser, sem com isso sair de si mesmo, de sua forma e regra sempre iguais. Deve ser imitado por todo domínio e governo terreno. “O Tao do céu foi sempre sem perturbação, e nada há que não tenha sido criado por ele. Se príncipes e reis podem conservar a imobilidade, então se realiza o desenvolvimento, por si só, de dez mil seres⁷¹. Assim, em vez do momento da varia-

71. De Groot, op. cit., p. 49; cf. Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*, pp. 86 ss.

bilidade, em vez do surgimento e desaparecimento, aqui é muito mais o momento da pura substancialidade que se atribui ao tempo e ao céu e que ao mesmo tempo é elevado à suprema norma moral-religiosa. A mesma *permanência* uniforme no ser é a regra que o tempo e o céu colocam para o homem. Assim como o céu e o tempo não foram criados, mas existiam antes de toda eternidade, e por toda a eternidade existirão e permanecerão, então a ação do homem também deve renunciar à ilusão da ação e criação e, em vez disso, dirigir-se à preservação e conservação do existente.

Quase não é necessária uma exposição especial de como, em contrapartida, um sentimento cultural bem determinado e específico se expressa nessa configuração religiosa do conceito de tempo. A ética de Confúcio também é extremamente influenciada por esse sentimento, ao enfatizar sobretudo a “inabalabilidade” do Tao celestial e humano. Assim, a doutrina dos costumes se torna doutrina das quatro propriedades imutáveis do homem, que são iguais às do céu, e eternas e imutáveis como ele próprio. A partir desse pressuposto fundamental se compreende o rígido tradicionalismo que marca essa ética. Confúcio disse a respeito de si mesmo ser transmissor, não um criador, que acreditava e amava a Antiguidade – exatamente como consta do Tao Te’ King, que, detendo-nos na Antiguidade, dominamos o ser do presente. “Ser capaz de reconhecer os primórdios da Antiguidade: é o que se chama separar os fios do Tao”⁷². Aqui não se exige um “novo céu” e uma “nova terra”. O futuro só tem o seu direito religioso na medida em que pode legitimar-se como continuação simples, como cópia exata e fiel do

72. *Tao Te’ King* XIV (tradução de Grube, em Bertholet, p. 65).

passado. Se nos Upanixades e no budismo o *pensamento* especulativo procura por um ser além de toda multiplicidade, de toda alteração e de toda forma de tempo, se, nas religiões messiânicas, a pura *vontade* de futuro determina a forma da fé, aqui a ordem dada das coisas, tal como é, é perenizada e proclamada santa. Essa santificação se estende até mesmo a particularidades da ordenação *espacial* e classificação das coisas⁷³. Na contemplação da ordem imóvel una do universo, o espírito chega ao silêncio, até mesmo o tempo chega, por assim dizer, a parar: pois agora também o mais longínquo futuro aparece ligado ao passado por fios indestrutíveis. Culto aos ancestrais e piedade constituem, conseqüentemente, as exigências fundamentais da moralidade chinesa e o fundamento da religião chinesa. “Enquanto o clã vai aumentando com o nascimento de crianças”, assim De Groot descreve a essência da veneração chinesa aos ancestrais, “lá em cima ele se extingue aos poucos. Os mortos, porém, não se separam dele. Também no Além eles continuam a exercer seu domínio e a fazer reinar sua vontade abençoadora (...) Suas almas, presentificadas mediante placas de madeira com seus nomes, têm seu lugar no altar doméstico e no templo dos ancestrais, onde são fielmente veneradas,

73. Cf. por exemplo a exposição do sistema Fung Shui em De Groot, *The Religious System of China*, vol. III, (Leiden, 1897), p. 1041: “The repairing of a house, the building of a wall or dwelling... the planting of a pole or cutting down of a tree, the houses and temples in the vicinity and of the whole quarter, and cause the people to be visited by disasters, misery and death. Should any one suddenly fall ill or die, his kindred are immediately ready to impute the cause to somebody, who has ventured to make a change in the established order of things, or has made an improvement in his own property... Instances are by no means rare of their having stormed his house, demolished his furniture, assailed his person.”

consultadas e alimentadas respeitosamente por iguarias oriundas de sacrifícios. E assim vivos e mortos formam juntos um clã ainda maior (...) Assim como em vida, os ancestrais são os protetores naturais de seus descendentes, dos quais mantêm afastadas as influências nocivas de espíritos maus e aos quais, com isso, asseguram felicidade, prosperidade e prole rica”⁷⁴. Nessa forma de fé e culto aos ancestrais, novamente temos diante de nós o exemplo claro de um sentimento de tempo no qual a ênfase ético-religiosa não é colocada no futuro, tampouco no presente em sua pura imediatez, mas sobretudo no passado, e no qual com isso a sucessão dos momentos singulares de certa forma é transformada em sua contínua simultaneidade e interligação.

Esse traço religioso para a permanência na existência novamente se apresenta de forma diferente naquelas intuições fundamentais que determinam a forma da *religião egípcia*. Aqui também o sentimento e o pensamento religiosos se apegam firmemente ao mundo; aqui também, para além do dado, não se retrocede a seu fundamento metafísico, nem para além dele se pensa numa outra ordem ética da qual deve continuamente aproximar-se e através da qual deve ganhar uma nova forma. O que se procura e se deseja é, mais do que isso, a simples continuação – uma continuação que se refere sobretudo ao ser individual e à forma individual do homem. A conservação dessa forma, a imortalidade, parece absolutamente depender de que o substrato físico da vida, o corpo humano se conserve em toda sua particularidade. É como se a pura idéia de futuro não pudesse afirmar-se de outra maneira que no presente imediato desse substrato,

74. De Groot, *Universismus*, pp. 128 ss.

como se só pudesse impor-se na contínua intuição concreta dele. Conseqüentemente, deve-se ter o maior cuidado para não apenas proteger da destruição o corpo como um todo, mas a mesma atenção se estende também à preservação de cada membro. Cada parte do corpo, cada órgão, através de determinados métodos materiais do embalsamamento, bem como através de certas cerimônias mágicas, deve ser tirado de seu ser passageiro e transportado ao estado de imutabilidade e indestrutibilidade: pois só isto garante a eternidade da duração da alma⁷⁵. Assim, toda representação de “vida após a morte” não é aqui senão a representação de um simples prolongamento da existência empírica, que deve ser conservada em todos os seus traços singulares, na concreção imediata e física. Também no aspecto ético prevalece a idéia de uma ordem cujos guardiães não são apenas os deuses, mas com a qual o homem também tem de colaborar constantemente. Contudo aqui não se trata, como na religião iraniana, da iniciação de um novo ser do futuro, mas do mesmo modo apenas da manutenção, da simples continuação do existente. O espírito do mal nunca é vencido definitivamente; mais do que isso, desde o início do mundo existe o mesmo equilíbrio de forças e o mesmo ir-e-vir periódico em cada fase da luta⁷⁶. Através dessa intuição fundamental, toda dinâmica temporal, no final de contas, se dissolve numa espécie de estática espacial. Essa dissolução teve a sua mais clara expressão na *arte egípcia*, que apresenta da forma mais magnífica e conseqüente esse traço de estabilização, na qual todo ser, toda vida e

75. Mais detalhes sobre esses métodos, ver por exemplo em Budge, *Egyptian Magic*, 2ª ed., Londres, 1901, pp. 190 ss.

76. Cf. a esse respeito as observações de Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, pp. 363 ss.

todo movimento parecem enfeitados em eternas formas geométricas. O extermínio do *meramente* temporal, buscado na Índia pelo caminho do pensamento especulativo e na China por uma ordem vital político-religiosa, aqui é alcançado por meio da configuração artística, pela imersão na *forma* puramente intuitiva das coisas, na sua *forma* plástica e arquitetônica. Essa forma, em sua clareza, determinação e eternidade, alcança sua vitória sobre o meramente sucessivo, sobre o constante fluir e desaparecer de todas as configurações temporais. A pirâmide egípcia é o signo visível dessa vitória e, com isso, o símbolo da intuição fundamental estética e religiosa da cultura egípcia.

Mas, se em todas as típicas manifestações do conceito de tempo que até agora observamos, o pensamento puro, assim como o sentimento e a intuição, são senhores do tempo apenas porque o abstraem ou o *negam* de alguma forma, então ainda resta um outro caminho, que se mantém fora dessa mera abstração e negação. A rigor, só se pode falar de uma verdadeira superação de tempo e destino quando não se desatendem nem se desprezam esses momentos fundamentais característicos do temporal, mas justamente quando esses momentos são agarrados, postos e positivamente *afirmados*. É apenas nessa afirmação [*Bejahung*] que se torna possível sua superação, não tanto a externa, mas a interna, não tanto a transcendente, mas sim a imanente. Tão logo esse caminho tenha sido percorrido, entra em nova fase o desenvolvimento da consciência de tempo e do sentimento de tempo. Agora a intuição de tempo e de destino começa a separar-se de seu fundamento [*Urgrund*] mítico. O conceito de tempo entra em nova forma, na forma de pensamento filosófico. Também para essa grande transformação – talvez uma das mais significativas e de conseqüências mais graves

que a história do espírito humano conhece –, foi primeiramente a *filosofia dos gregos* que preparou o terreno e criou os pressupostos fundamentais. O pensamento grego ainda se mostra, em seus primórdios, estreitamente ligado às doutrinas do tempo especulativo-religiosas do Oriente. Não importando se entre a especulação zruvanista e as cosmogonias e cosmologias órficas possa comprovar-se uma conexão histórica direta⁷⁷, a semelhança material dos motivos fundamentais singulares é, em todo caso, indiscutível. Na teogonia de Ferécides de Siros, hoje situada mais ou menos na metade do século VI a.C., e que portanto situa-se imediatamente no limiar das grandes criações intelectuais da filosofia grega, o tempo aparece ao lado de Zeus e Ctônia como divindade originária, da qual deriva todo ser: Ζᾷς μὲν καὶ χρόνος ἦσαν αἰὲ καὶ χθονίῃ – ὁ δὲ χρόνος ἐποίησε ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῖμα καὶ ὕδωρ⁷⁸. Assim, aqui também a criação, junto a tudo o que está contido nela, torna-se mau fruto do tempo, assim como em outros poemas órficos a noite e o caos aparecem como sua origem. E ainda mais tarde, ainda em cada ponto alto da especulação grega, sente-se a repercussão de tais idéias e vozes míticas fundamentais. Na doutrina de Empédocles sobre a metempsicose e a doutrina da redenção, χρόνος e ἀνάγκη voltam a aparecer imediatamente unidos. “Há um oráculo da Necessidade, velho decreto dos deuses, eterno e selado com vastos juramentos: sempre que um desses daimones, cujo destino

77. Uma tal conexão direta é suposta especialmente por Robert Eisler, que vê no zruvanismo o modelo comum da doutrina hindu Kāla, assim como das doutrinas órficas do Χρόνος ἀρχηγός; ver *Weltenmantel und Himmelszeit*, Munique, 1910, II, pp. 411 ss., 499 ss., 742 ss.; cf. agora especialmente a palestra acima citada de H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*.

78. Ferécides, fragmento 1 (Diels); cf. Damasc. 124b (Diels 71 A 8).

é uma vida de longa duração, tiver poluído iniquamente os seus caros membros com carnificina ou, seguindo a contenda, tiver feito um juramento falso, três vezes dez mil estações vagueará longe dos bem-aventurados, nascendo durante esse tempo em toda casta de formas mortais e mandado de um para outro dos penosos caminhos da vida" (frag. 115, Diels)*. Da mesma forma, o vir-a-ser objetivo e as oposições que se desenvolvem no âmbito de uma ordem mundial, do *sphairos*, estão submetidos a invioláveis leis e medidas do tempo, de forma que a cada um deles cabe sua determinada "época", na qual se realiza completamente. Uma vez cumprido o tempo (τελειομένοιο χρόνοιο), então uma oposição deve ceder à outra, o amor cede à discórdia, ou a discórdia ao amor (frag. 30, Diels). E, mesmo assim, em Empédocles esse velho conceito de tempo e destino chega a soar somente como o de um mundo distante, que já desapareceu para o pensamento filosófico. Pois onde Empédocles não fala como vidente e como sacerdote da expiação, mas como filósofo e pesquisador, sua doutrina se fundamenta na de Parmênides. Nesta, porém, o pensamento grego conquistou uma posição completamente nova com relação ao problema do tempo. O grande mérito de Parmênides é que nele pela primeira vez o pensamento, o *lógos* é elevado a padrão de medida para o ser, que dele é esperado a decisão definitiva, a κρίσις sobre ser e não-ser. E para ele o poder do tempo e do vir-a-ser se dilui num mero simulacro. Somente para o mito existe uma origem temporal, uma "gênese" do ser – enquanto para o próprio *lógos* per-

* Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado, reproduzida de G. S. Kirk & J. E. Raven, *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 1990. (N. da R. T.)

de o sentido a mera *pergunta* por uma tal origem. “De *um* só caminho nos resta falar: do que é; e neste caminho há indícios de sobra de que o que é, é incriado e indestrutível, porque é completo, e inabalável e sem fim. Não foi no passado nem será no futuro, uma vez que é agora, ao mesmo tempo, uno, contínuo: pois que origem lhe poderás encontrar? Como e de onde surgiu? (...) E que necessidade o teria impelido a surgir, se viesse do nada, num momento posterior de preferência a um anterior? Portanto, é forçoso ou que seja inteiramente, ou nada. (...) por isso, a Justiça não solta as algemas de deixar nascer ou perecer, antes as segura,” (τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ’ ὄλλυσθαι ἀνήκε δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ’ ἔχει) (frag. 8, Diels)* Assim, na *linguagem* mítica que o poema didático de Parmênides ainda emprega inteiramente, a situação do ser, em contrapartida, aparece ligada ao mandamento e à ordem do destino, da Δίκη. Mas esse destino, que não é mais a expressão de um poder estranho, mas sim a expressão da necessidade do pensamento mesmo, se tornou doravante atemporal – atemporal como a verdade, em cujo nome Parmênides pronuncia seu veredito sobre o mundo do vir-a-ser como um mundo da aparência. Nessa exclusão de todas as determinações temporais, o conceito mítico do destino se transforma no conceito lógico da necessidade; é nele primeiramente que a Δίκη se torna ἀνάγκη. A gravidade e a rigidez do estilo arcaico em que está composto o poema didático de Parmênides impede toda expressão de um afeto subjetivo, pessoal. Porém, é como se às vezes ainda se ouvisse, nos versos desse poema, o triunfo alcançado pelo *lógos* sobre as forças míticas do destino, o triunfo do pensamento puro

* Idem.

e de sua intocável e eterna durabilidade sobre o mundo temporal dos fenômenos. “Assim a geração se extingue e a destruição é impensável. (...) imobilizado nos limites de cadeias potentes, é sem princípio ou fim, uma vez que a geração e a corrupção foram afastadas, repelidas pela convicção verdadeira. É o mesmo que permanece no mesmo e em si repousa, ficando assim firme no seu lugar. Pois a forte Necessidade o retém nos liames dos limites que de cada lado o encerram. (...) Logo, tudo isso são meros nomes que os mortais puseram, julgando-os verdadeiros: geração e destruição, ser e não ser, mudança de lugar e alteração da cor brilhante” (frag. 8, v. 21 ss.)*. Aqui está imediatamente enunciado que a força do pensamento filosófico, a força da verdadeira convicção, expulsa de si o vir-a-ser como poder mítico originário, assim como em sua forma empírica e sensível. (ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής). O poder do tempo é destruído na medida em que o tempo, considerado do ponto de vista do pensamento filosófico, dissolve dialeticamente a si mesmo, na medida em que revela sua própria contradição interna. Se o sentimento religioso, especialmente na Índia, sente no tempo sobretudo o peso do *sofrimento*, para o pensamento filosófico – aqui onde aparece pela primeira vez com total independência e consciência – ele então sucumbe com o peso da *contradição*.

E esse pensamento fundamental, por múltiplas que sejam as transformações que experimenta, se conserva no progresso da filosofia grega como uma força permanentemente ativa. Demócrito e Platão tomam ambos o caminho que Parmênides apontou como o único caminho da “convicção verdadeira” – o caminho do *lógos*, que para

* Idem.

eles também se tornou a instância suprema na decisão sobre ser e não-ser. Mas, se Parmênides pensou ter destruído intelectualmente o vir-a-ser, eles empreendem sua inspeção intelectual – e assim exigem uma “teoria” do próprio vir-a-ser. O mundo da alteração não é negado, mas sim deve ser “salvo”, mas esta salvação só pode acontecer ao se estender sob o mundo sensível dos fenômenos um sólido substrato intelectual. A partir dessa exigência é concebido, em Demócrito, o mundo dos átomos, e em Platão, o mundo das idéias. Assim, ao surgimento e desaparecimento temporais se contrapõem, de um lado, a permanência de leis naturais imutáveis que dominam todo acontecimento corporal, e de outro lado um reino de puras formas atemporais, das quais participa toda existência temporal. Demócrito é o primeiro a pensar o conceito de lei natural com verdadeira nitidez e universalidade e que, graças à nova medida assim estabelecida, rebaixa todo pensamento mítico a um pensamento meramente subjetivo e antropomórfico. “Os homens plasmaram uma imagem ilusória de acaso, da Tyche, como desculpa para sua própria perplexidade” (frag. 119, Diels*). A esse ídolo humano se contrapõe a eterna necessidade do *lógos* que não conhece acaso, que não conhece nenhuma exceção à regra universal do que acontece no mundo: οὐδὲν χρημαμάτων γίνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης. E ao lado desse novo conceito *lógico* de *anánke* também surge no pensamento grego, de forma cada vez mais clara e consciente, um novo conceito *ético* de *anánke*. Se este se desenvolve sobretudo na literatura grega, se é na tragédia que pela primeira vez se descobre, ante a onipotência do destino, um novo sentido e uma nova força do eu,

* Tradução de Anna Lia de A. Prado, col. Os Pensadores, adaptada (N. da R. T.)

da pessoa moral, então o pensamento grego não apenas *acompanha* esse processo, essa paulatina separação das fontes mítico-religiosas primordiais, nas quais originalmente se enraíza também o drama, mas é ele quem lhe dá sua verdadeira sustentação. Assim como as religiões orientais, em seus primórdios a filosofia grega também concebe a ordem temporal como uma ordem ao mesmo tempo física e moral. Para ela, a ordem temporal é considerada a realização e execução de uma ordem legal ética. “E a fonte de geração das coisas que existem” – consta em Anaximandro – “é aquela em que se verifica também a destruição segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição uns aos outros, pela sua injustiça.”* Teofrasto, que transmitiu essas frases, sentiu e enfatizou seu tom mítico-poético⁷⁹. Mas o conceito mítico de tempo, que ao mesmo tempo é destino, cada vez mais experimenta, também de seu ângulo ético, um novo aprofundamento e interiorização espirituais. Já em Heráclito aparece a profunda sentença de que o caráter dos homens é seu destino e seu demônio: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (frag. 119). E em Platão essa idéia se completa naquela apresentação do tribunal dos mortos que, talvez remontando a motivos da crença iraniana dos mortos e das almas, dá justamente a esses motivos uma nova significação e emprego. No décimo livro da *República*, há a imagem do “fuso da neces-

* Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado, reproduzida de G. S. Kirk & J. E. Raven, *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 1990. (N. da R. T.)

79. Cf. Teofrasto *Phys. Opin.*, frag. 2 D. 476 (Diels 2,9) ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἄλλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

sidade" (Ἀνάγκης ἄτρωκτον), por intermédio do qual todas as esferas são postas em rotação. "As filhas da Necessidade, vestidas de branco e com coroas na cabeça, as Moiras Láquesis, Cloto e Átropos cantam para a harmonia das sereias: Láquesis o acontecido, Cloto o presente, Átropos o que está por vir (...) Ao chegarem, as almas teriam de ir imediatamente até Láquesis; um profeta, porém, primeiro as colocou em ordem, mas então tirou destinos e modelos de vida do colo de Láquesis, subiu até um palco alto e falou: 'Ouça o discurso da filha da Necessidade, da virgem Láquesis. Almas efêmeras! Um novo ciclo de morte começa para a espécie mortal. O demônio não os escolherá por sorteio, mas vocês escolherão o demônio (...) A virtude não tem senhor; dela participará cada um de uma forma ou de outra, dependendo do quanto seja honrada ou menosprezada. A culpa é de quem escolhe, Deus não tem culpa'" (*República* 616 c ss.). Nessa magnífica visão, na qual se resume mais uma vez toda a força de configuração mítica que é própria aos gregos e sobretudo a Platão, não estamos mais, porém, no terreno do mito. Pois contra a idéia de culpa mítica e de condenação mítica se eleva aqui a idéia fundamental socrática, a idéia de auto-responsabilidade ética. O sentido e o cerne da vida do homem, e aquilo que constitui seu verdadeiro destino, são deslocados para seu próprio interior: assim como em Parmênides foi o pensamento puro, aqui a vontade moral superou tempo e destino.

Desse processo interno de libertação espiritual também se explica o característico sentimento de tempo que só na Grécia chega ao verdadeiro amadurecimento. Poder-se-ia dizer que aqui idéia e sentimento se libertam para a consciência pura e completa do *presente* temporal. O ser de Parmênides deve e pode ser pensado só como "presente": não foi no passado nem será no futuro, uma vez

que é agora, ao mesmo tempo, uno, contínuo (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν, συνεχές). O caráter da idéia platônica é o puro presente – pois somente como algo que sempre é, que nunca se torna, ele pode satisfazer o pensamento e sua exigência de identidade, de uma determinidade constantemente igual a si mesma. E para Platão o filósofo é aquele que em virtude da força de raciocínio se dedica constantemente ao que sempre é⁸⁰. Até mesmo aquele pensador que costumamos considerar como o verdadeiro “filósofo do vir-a-ser”, só escapa aparentemente desse caráter fundamental do filosofar grego. Pois se desconhece e se entende mal a doutrina de Heráclito, se sua tese do “fluxo das coisas” for considerada tão-somente segundo sua significação *negativa*⁸¹. Claro que ele, em imagens inesquecíveis, marcou a concepção da “corrente do tempo” – daquela corrente que arrasta irresistivelmente todo existente e na qual ninguém pode entrar pela segunda vez. Mas também a sua visão não está de modo algum dirigida a esse mero fato do fluxo e decurso, mas às *medidas* eternas que nele apreende. Essas medidas são o *lógos* do mundo, verdadeiramente uno e verdadeiramente imutável. “Essa ordem do mundo” – declara, conseqüentemente –, “a mesma de todas, não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre foi, é e será: um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se extingue” (frag. 30, Diels)*. E é novamente nessa figura de *Díke*, da fatalidade de justiça, que se personifica miticamente essa idéia de medida neces-

80. Platão, *Sofista*, 254 a.

81. Sobre essa concepção, concordo sobretudo com Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 (especialmente pp. 206 ss.), a cuja argumentação eu remeto.

* Idem.

sária e imanente de todo acontecimento. “O sol não transporá os seus limites: caso contrário, as Erínias, executoras da Justiça, saberão descobri-lo” (frag. 94)*. Nessa certeza de um *metron*, de um ritmo seguro e necessário, que se mantém em toda mudança, baseia-se a certeza de uma “harmonia invisível, que é melhor do que a visível”. Somente para assegurar-se reiteradamente dessa harmonia oculta, Heráclito volta continuamente para a intuição do vir-a-ser. O que o atrai e prende não é a facticidade pura e simples deste vir-a-ser, mas seu sentido. “Uma coisa é a sabedoria de entender o sentido que reina em tudo e em cada um.” Neste duplo posicionamento, na adesão à intuição temporal e na superação da mesma intuição através da idéia de uma lei unitária, que nela pode ser apreendida de maneira viva e imediata, é que se expressa mais apuradamente a singularidade de Heráclito como pensador grego. Oldenberg apontou para uma abundância de paralelos que podem ser notados entre a doutrina heraclitiana do vir-a-ser e da alma e as doutrinas *budistas* sobre o mesmo assunto. “As criações do Ocidente e do Oriente” – diz ele – “são tão parecidas sob alguns aspectos, que chegamos a nos surpreender – tanto em questões primordiais quanto em secundárias, até à caracterização dos tópicos nos quais a consciência religiosa gosta tanto de deter-se, ou das comparações, que devem aproximar da fantasia as grandes ordens do acontecimento (...) Evidentemente não é casual que justamente nesse ponto do desenvolvimento, do qual falamos aqui, as concordâncias entre as idéias de dois povos tão separados entre si, externa ou internamente, em alguns aspectos se acentuem mais nitidamente do que no período anterior. A fantasia mítica rei-

* Idem.

nante naquela época segue seu rumo sem plano ou objetivo; o acaso a leva; de acordo com a sua vontade, este une o que está distante; brincando, derrama da sua cornucópia figuras sempre novas, engenhosas e barrocas. Porém, tão logo uma reflexão, que rapidamente se transformará em pensamento investigador, toma para si, cada vez mais conscientemente, os problemas do mundo e da existência humana, reduz-se o campo de possibilidades. O que para o olhar atento daqueles tempos (mesmo que na arte de ver ainda inexperiente) deve parecer praticamente inevitável como realidade, limita a corrente de representações a um leito fixo e com isso imprime os mais variados traços de surpreendente semelhança aos cursos análogos de pensamento, dos quais se ocuparam os espíritos gregos e hindus"⁸². E justamente quando acompanhamos essas semelhanças aparece, do outro lado, de modo ainda mais claro e marcante, a típica oposição entre as formas de pensamento e as disposições coletivas intelectuais. Para que se desvende o sentido religioso do acontecimento, no budismo sobretudo a forma finita, à qual está ligada toda existência, deve ser destruída – a ilusão da figura delimitada em si mesma deve ser anulada. A forma (*rupa*) é o primeiro dos cinco elementos da existência que trazem em si a fonte e a causa de todo sofrimento. "Quero explicar a vocês, monges" – diz um sermão de Buda –, "o peso, aquele que suporta o peso, como se carrega e descarrega o peso. O que, monges, o que é o peso? É preciso responder: os cinco elementos da existência. Quais? Os seguintes: o elemento *forma*, o elemento *sensação*, o elemento *representação*, o elemento das *atividades* e o elemento *consciência*." "Então – pergunta-se em outra passagem – a

82. Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, pp. 75 s.

forma é eterna ou passageira? Passageira, amigo. Mas o que é passageiro é o sofrimento ou a alegria? O sofrimento, amigo.”⁸³ Ninguém enfatizou com maior nitidez que Heráclito a mutabilidade daquilo que a intuição comum chama de “forma” das coisas. Porém, ele extrai da mutabilidade a consequência exatamente oposta à do sermão de Buda. Pois, em vez de levá-lo a um repúdio da existência, ela o leva à sua apaixonada afirmação. Se na lenda budista o príncipe Sidarta foge da primeira visão da idade, da doença e da morte que se lhe oferece, para tornar-se asceta e penitente, Heráclito de sua parte *procura* isto tudo e se detém nele, porque precisa dele como meio para captar o segredo do *lógos*, *lógos* que só é porque se *desmembra* constantemente em oposições. Enquanto o místico no vir-a-ser temporal só sente o tormento da inconstância, Heráclito regala-se com a intuição do grande Uno, que deve bifurcar-se em si mesmo para reencontrar-se em si mesmo. “O contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia: harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (frag. 8; 51)*. Nesta concepção da “harmonia de tensões contrárias” está resolvido, para Heráclito, o enigma da forma, e com isso também tirado de nós o peso do vir-a-ser. Agora o temporal não aparece mais simplesmente como uma deficiência, como limitação e sofrimento, mas nele se revela a mais íntima vida do divino. Não há paz nem bem-aventurança no extinguir do vir-a-ser, na perfeição sem oposições,

83. *Samyutta-Nikaya* XXII, 22 e 85 (traduzido por Winternitz, op. cit., pp. 232 e 244); cf. especialmente *Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung*, traduzido por Karl Eug. Neumann, 2ª ed., Munique, 1921, 14ª parte, 7º discurso (vol. III, pp. 384 ss.).

* Tradução de José Cavalcante de Souza, col. Os Pensadores. (N. da R. T.)

mas a “doença torna a saúde agradável e boa, a fome a saciedade, a fadiga o descanso”. Mesmo a oposição entre vida e morte agora se relativiza. “E como uma mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas” (frag. 88)*. Assim como Buda, Heráclito, a fim de expressar o conteúdo dessa sua doutrina, prefere utilizar a imagem do *círculo*. Uma circunferência – diz um fragmento – é ao mesmo tempo início e fim (frag. 103). Mas enquanto para Buda o círculo serve como símbolo da infinidade, e com isto da falta de propósito e de sentido do vir-a-ser, para Heráclito ele serve como símbolo da perfeição. A linha que retorna a si mesma alude ao fechamento da forma, à figura como lei fundamental determinante do universo – como também Platão e Aristóteles arredondaram e conformaram, por meio da figura do círculo, sua imagem intelectual do cosmo.

Por isso, enquanto o pensamento hindu olha essencialmente para a efemeridade do temporal, enquanto o pensamento chinês está dirigido para a intuição de sua permanência – enquanto aquele enfatiza unilateralmente o momento de mudança, este o da duração, aqui os dois momentos são colocados num puro equilíbrio interior. As idéias de variabilidade e de substancialidade se fundem numa só. E dessa fusão surge um novo sentimento, que poderia chamar-se o sentimento puramente especulativo de tempo e de presente. Nele não se retrocede mais, como

* Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado, reproduzida de G. S. Kirk & J. E. Raven, *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª edição, 1990. (N. da R. T.)

no mito, ao *início* temporal das coisas, nem se aponta, como na paixão profética, religioso-ética, para sua *meta última*, seu *télos*; mas o pensamento se detém na pura consideração da lei fundamental do universo, eternamente igual a si mesma. Nesse sentimento de presente, o eu está entregue ao instante, sem estar aderido a ele. Por assim dizer, flutua livremente nele, sem ser tocado por seu conteúdo imediato, sem ser preso por seu desejo, nem incomodado por seu sofrimento. Por isso é que se anulam nesse “agora” especulativo as diferenças da forma empírica do tempo. Sêneca preservou um dito de Heráclito, que diz que cada dia é igual ao outro: *unus dies par omni est* (frag. 106). Isto não significa uma igualdade qualquer do conteúdo do acontecimento – que muda não só dia após dia, mas também de hora em hora, de instante a instante –, mas se refere à forma do processo do mundo, sempre idêntica a si mesma, que logo aparece determinadamente tanto no menor como no maior, tanto no ponto presente mais simples como na duração infinita do tempo. Entre os modernos, foi Goethe quem mais profundamente percebeu e mais intensamente renovou esse sentimento heraclitiano, esse verdadeiro sentimento de tempo e vida: “Hoje é hoje, amanhã amanhã – e o que vem e o que se foi não importa e não fica.” De fato, a visão especulativa básica de tempo traz em si um traço que a faz parecer muito próxima da visão artística. Pois nas duas tira-se de nós o *peso* do vir-a-ser, que na doutrina de Buda encontra uma expressão tão assustadora. Para quem na intuição do tempo não mais se prende ao conteúdo do acontecimento, mas capta sua forma pura, esse conteúdo se dissolve na forma, a matéria do ser e acontecer dissolve-se em puro jogo. Assim talvez se possa compreender a frase estranha e profunda de Heráclito: αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεττεύων. παιδὸς ἢ βασιλῆϊν –

“o tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança” (frag. 52)*.

Neste ponto não podemos mais acompanhar de que modo a concepção especulativa do tempo, cujo fundamento aqui se estabeleceu, continua a desenvolver-se, e como ela por fim chega a intervir decisivamente também na esfera do *conhecimento* empírico-científico. Também aqui a filosofia dos gregos, especialmente a filosofia platônica, constitui o termo médio e o termo de união. Pois, por mais nitidamente que trace o limite entre o puro ser da idéia e o mundo do vir-a-ser, também a doutrina de Platão não se contenta com uma avaliação meramente negativa do tempo e do vir-a-ser. Na obra madura de Platão, o conceito de “movimento” invade a apresentação do próprio reino puro das idéias – existe um movimento das próprias formas puras, uma *κίνησις τῶν εἰδῶν*. E ainda mais determinada e claramente aparece a nova significação que o conceito de tempo recebe agora para toda a estruturação da doutrina platônica, na forma de sua *filosofia da natureza*. No *Timeu* é o tempo que se torna mediador entre os mundos do visível e o do invisível – que explica que o visível pode chegar a participar da eternidade das formas puras. Com a criação do tempo começa o mundo físico-corporal. O Demiurgo, que olhou para o que sempre é, para as idéias como os modelos [*Musterbild*] eternos, queria fazer também o mundo dos sentidos tão semelhante a eles quanto possível. Mas não foi possível transmitir completamente a natureza dos arquétipos [*Urbild*] eternos para o que vem-a-ser – e assim ele decidiu produzir uma imagem [*Abbild*] móvel da eterni-

* Tradução de Gerd A. Bornheim. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo, Cultrix, 1972. (N. da R. T.)

dade. Essa imagem móvel da eternidade que perdura na unidade é o que chamamos de “tempo” – e assim então vieram os dias e noites, meses e anos junto com a construção do todo, graças à vontade do Demiurgo. Por isso, o tempo, movendo-se no círculo de acordo com o número, é a primeira e perfeita imitação [*Nachahmung*] do eterno, tanto quanto aquilo que vem-a-ser pode fazer uma tal imitação⁸⁴. Mas com isso o tempo, que até agora, como expressão daquilo que meramente vem-a-ser e jamais é, pareceu assinalar uma barreira primordial do pensamento, tornou-se um conceito fundamental do conhecimento do cosmo. O conceito intermediário de ordem temporal é o que no sistema da filosofia platônica, por assim dizer, realiza a cosmodicéia que garante a animização do cosmo e sua elevação a um todo espiritual⁸⁵. Aqui, Platão fala ainda conscientemente a linguagem do mito; mas ao mesmo tempo mostrou um caminho que, em estrita continuidade histórica, levou à fundação da moderna imagem científica do mundo. Kepler se mostra completamente tomado pelas idéias fundamentais do *Timeu*. Elas o conduziram incessantemente desde sua primeira obra, o *Mysterium cosmographicum*, até a madura apresentação da *Harmonia mundi*. E aqui aparece então pela primeira vez, com toda clareza, um novo conceito de tempo: o conceito de tempo da ciência natural matemática. Na formulação das três leis de Kepler, o tempo aparece como a variante primordial, como aquela grandeza uniformemente mutável à qual se refere toda modificação e movimento não-uniforme e na qual é determinada e decifra-

84. *Timeu* 37 d ss.

85. Mais detalhes a respeito em minha exposição da filosofia platônica no *Lehrbuch der Philosophie*, org. por M. Dessoir, I, pp. 111 ss.

da a medida dessa modificação. Esta é de agora em diante sua significação ideal, puramente intelectual, assim como será logo em seguida, no que diz respeito à nova forma da física matemática, fixada por Leibniz em conceitos filosóficos universais⁸⁶. Na medida em que o conceito de tempo é enriquecido do conceito de função, na medida em que ele aparece como uma das mais importantes aplicações e manifestações do pensamento funcional, com isso ele é elevado a um nível de significação completamente novo. O conceito platônico de tempo agora se comprovou: através de sua ordenação na continuidade do tempo, através de sua relação com essa “imagem móvel do eterno”, só então os fenômenos se tornaram maduros para o *saber*, conquistaram sua participação na idéia.

Mas o fato de que essa visão seja alcançada a partir do problema do *movimento planetário* nos aponta igualmente para uma típica conexão com a história espiritual. Os planetas, “as estrelas errantes”, desde há muito desviaram para si o interesse mítico e religioso. Ao lado do sol e da lua, são veneradas como divindades. Na religião astral

86. Leibniz, *Nouveaux Essais*, livro II, cap. XIV, § 16: “Une suite de perceptions réveille en nous l'idée de la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre à celle du temps qui est un continu uniforme et simple, comme une ligne droite. Le changement des perceptions nous donne occasion de penser au temps, et on le mesure par des changements uniformes: mais quand il n'y auroit rien d'uniforme dans la nature, le temps ne laisseroit pas d'être déterminé, comme le lieu ne laisseroit pas d'être déterminé, aussi quand il n'y auroit aucun corps fixe ou immobile. C'est que connoissant les règles des mouvements difformes on peut toujours les rapporter à des mouvements uniformes intelligibles et prévoir par ce moyen ce qui arrivera par des différents mouvements joints ensemble. Et dans ce sens le temps est la mesure du mouvement, c'est à dire le mouvement uniforme est la mesure du mouvement difforme.”

abilônica essa veneração cabe especialmente a Vênus, a estrela da manhã e da tarde, veneração que evolui na imagem da deusa Ishtar para uma figura principal do panteão babilônico. Também em outros círculos culturais distantes, como por exemplo no dos antigos mexicanos, está comprovado esse culto aos planetas. Na continuidade do desenvolvimento religioso, especialmente na passagem para a concepção monoteísta, a crença nessas antigas figuras divinas permanece viva por muito tempo – mas agora elas aparecem rebaixadas a demônios, que intervêm de modo hostil e perturbador na ordem e legalidade do universo. Assim, na religião iraniana os planetas são vistos como forças malignas que se opõem à ordem mundial do bem, ao Asha. Como criados de Ahriman, eles se precipitam na esfera celeste e perturbam a constituição regular desta com a arbitrariedade de seus cursos⁸⁷. Mais tarde essa demonização dos planetas retorna especialmente na gnose: as forças planetárias demoníacas são os verdadeiros inimigos do gnóstico, nelas toma corpo o poder do destino, o poder da *ἐμπαμένη*, da qual ele procura libertar-se⁸⁸. E essa idéia de irregularidade do curso planetário repercute até na filosofia moderna, até nas especulações filosófico-naturais da Renascença. Na Antiguidade, Eudóxio de Cnido, o matemático e astrônomo da academia de Platão, já havia estabelecido uma teoria rigorosamente matemática dos movimentos planetários, através da qual se provava que os planetas não eram es-

87. *Bundahish* 2, 25; cf. Jackson, *Grundriß der iranischen Philologie* II, 666 e 672 e Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 277.

88. Cf. a esse respeito as documentações mais detalhadas em Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, especialmente pp. 38 ss. e em Bousset, *Kyrios Christos*, 2ª ed., pp. 185 ss.

trelas errantes, mas que se moviam de acordo com leis fixas. Mas ainda Kepler teve de confrontar-se com a objeção de Patrizzi, para quem era vã toda ambição da astronomia matemática de determinar o curso dos planetas através de órbitas inter-relacionadas, de ciclos e epiciclos – porque na verdade os planetas não passariam de seres animados, dotados de razão, que percorriam no éter fluido e com velocidade alternada os mais variados e estranhamente sinuosos caminhos, exatamente como vemos a olho nu. É característico para o tipo espiritual de Kepler que ele tenha contraposto a essa concepção sobretudo um argumento metódico que ele mesmo denomina de “filosófico”. Resolver em ordem cada aparente desordem, detectar em cada aparente irregularidade a regra oculta: justamente isto – salienta ele, contra Patrizzi – é o princípio fundamental de toda “astronomia filosófica”. “Entre os adeptos de uma filosofia saudável não há quem não tenha esse ponto de vista e que não felicite a si mesmo e a astronomia quando consegue descobrir as causas da ilusão, diferenciar dos verdadeiros movimentos dos planetas os seus caminhos acidentais, que se baseiam apenas na aparência dos sentidos, e dessa maneira demonstrar a simplicidade e a regularidade ordenada de seus cursos.”⁸⁹ Nessas palavras despretensiosas e profundas de Kepler, na apologia de Tycho Brahe, e na concreta confirmação que tiveram pouco depois, na obra de Kepler sobre o movimento de Marte, os planetas – como antigos deuses do tempo e do destino – são destronados. Toda a concepção do tempo e do acontecimento temporal foi transferida do mundo de imagens da fantasia mítico-religiosa para o exato mundo conceitual do conhecimento científico.

89. Kepler, *Apologia Tychonis contra Ursum*, Opera ed. Frisch, I, 247.

5

Como terceiro grande motivo formal, regendo a construção do mundo mítico, ao lado do espaço e do tempo, apresenta-se o motivo do *número*. E também aqui, se quisermos entender a função mítica do número como tal, precisamos distingui-lo nitidamente de sua significação e função teóricas. No sistema de conhecimento teórico, o número significa o grande meio de ligação, capaz de abranger também os mais diferentes conteúdos, a fim de transformá-los na unidade do conceito. Graças a essa redução de toda multiplicidade e diversidade à unidade do saber, o número aparece aqui como expressão do principal e fundamental objetivo teórico do próprio conhecimento, aparece como expressão da “verdade” pura e simples. Desde sua primeira determinação filosófico-científica lhe é atribuído esse caráter fundamental. “A natureza do número” – dizem os fragmentos de Filolau – “é doar conhecimento, conduzir e ensinar qualquer um em toda e qualquer coisa que lhe seja duvidosa ou desconhecida. Pois nada seria claro a ninguém, nem nas suas relações consigo mesmo nem com outras pessoas, se não houvesse o número ou sua essência. Mas o número harmoniza no interior da alma todas as coisas com a percepção sensível, e com isso as torna cognoscíveis e correspondentes entre si, dando-lhes corporalidade e dividindo as relações das coisas limitadas e das ilimitadas, cada uma por si”⁹⁰. Nessa ligação e separação, nesse estabelecimento de limites fixos e de relações fixas, reside a força própria e lógica do número. O próprio sensível, a “matéria” da percepção é cada vez mais despida através dele de sua natureza es-

90. Filolau, fragm. 11 (Diels 32, B 11).

pecífica e banhada numa forma fundamental universal e intelectual. A constituição imediata e sensível da impressão, sua visibilidade, audibilidade, palpabilidade, etc., aparece somente como uma “propriedade secundária”, cuja verdadeira fonte, cujo fundamento primário deve ser procurado em puras determinações de grandeza, ou seja, em última instância, em puras relações numéricas. O desenvolvimento do moderno conhecimento teórico da natureza conduziu à perfeição esse ideal de saber, na medida em que reduz à constituição do número puro não apenas a constituição específica da percepção sensível, mas também a natureza específica das puras formas de intuição, a natureza do espaço e do tempo⁹¹. E assim como o número serve aqui como o meio intelectual próprio para a produção da “homogeneidade” dos conteúdos da consciência, ele também se desenvolve cada vez mais rumo a algo puramente homogêneo e uniforme. Os indivíduos numerais singulares não indicam entre si nenhuma diferença além daquelas que surgem de sua posição no sistema como um todo. Eles não têm um outro ser, uma outra qualidade e natureza além daquela que lhes é atribuída por essa sua posição, ou seja, pelas relações dentro de um modelo ideal. Conseqüentemente, aqui também podem ser “definidos” determinados números, isto é, podem ser produzidos construtivamente, os quais, sem que a eles corresponda imediatamente nenhum substrato sensível ou intuitivo que se lhes possa atribuir, são caracterizados univocamente por essas relações, como por exemplo na conhecida explicação dos números irracionais que se tornou dominante desde De-

91. Mais detalhes sobre o assunto em meu escrito *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlim, 1921, pp. 119 ss.

dekind: os números irracionais aparecem como “cortes” no interior do sistema dos números racionais (quer dizer, como uma divisão completa deste sistema em duas classes, mediante uma determinada prescrição conceitual). O pensamento puro da matemática consegue apreender qualquer número “singular”, qualquer indivíduo numeral fundamentalmente sempre e apenas nessa forma: eles não são senão a expressão de relações conceituais que só em sua totalidade apresentam a contextura fechada em si e unitária “do” número e do reino dos números em geral.

Mas um caráter do número completamente diferente se nos revela tão logo abandonamos a “modalidade” do pensamento e do conhecimento teórico puro, a fim de considerar a sua configuração em outros domínios de conformação espiritual. Já a consideração da linguagem ensinou que existe uma fase da formação do número na qual cada número particular, em vez de significar simplesmente um membro de um sistema, ainda possui uma marca inteiramente individual; uma fase na qual a representação do número não possui validade universal abstrata, mas está sempre fundada em alguma intuição singular concreta da qual não se deixa separar. Aqui ainda não há números como determinações universais, aplicáveis a todo e qualquer conteúdo, não há números “em si”, mas a apreensão e denominação do número partem de um enumerável singular e permanecem presas à sua intuição. E assim, graças à diversidade de conteúdo do enumerável, graças ao teor vívido particular e à tonalidade sensível particular impressos nas quantidades determinadas, aqui também os diferentes números aparecem não como figuras pura e simplesmente uniformes, mas como figuras multiplamente diferenciadas e de certa forma matizadas. Essa matização emocional peculiar ao número e sua oposição à determinação puramente conceitual, lógico-abs-

trata, aparece de maneira ainda mais clara e aguda tão logo nos dirigimos ao domínio da representação mítica. Assim como o mito não conhece em absoluto nada *meramente* ideal, assim como toda igualdade ou semelhança de conteúdos não lhe parece uma mera relação entre eles, mas uma ligação real que os une e prende um ao outro, assim também isto se aplica especialmente à determinação da igualdade numérica. Onde quer que duas quantidades apareçam como “numericamente iguais”, ou seja, onde se mostra que podem ser coordenadas entre si membro a membro inequivocamente, o mito então “explica” essa possibilidade da coordenação, que aparece no conhecimento como uma relação puramente ideal, a partir de uma comunhão real de suas “naturezas” míticas. Aquilo que tem o mesmo número, por mais diferente que seja sua aparência sensível, torna-se miticamente “o mesmo”: trata-se de *um* ser que se encobre e esconde sob variadas formas de manifestação. Nessa elevação do número a uma existência independente e a uma força independente, a forma fundamental da “hipóstase” mítica exprime-se apenas num caso singular particularmente importante e particularmente característico. E daqui se conclui que a concepção mítica de número – tal como as concepções de espaço e de tempo – abriga em si, ao mesmo tempo, um momento de universalidade e outro de inteira particularidade. O número aqui não é jamais um mero número ordinal, mera designação do lugar dentro de um sistema total abrangente, mas cada número tem a sua essência própria, sua própria natureza e força individual⁹². Mas justamente essa sua natureza individual é um

92. Cf. a esse respeito especialmente os exemplos dados por Levy Bruhl (*Das Denken der Naturvölker*, pp. 178 ss.) para essa “fisionomia individual” que no pensamento mítico cabe a cada número.

universal, na medida em que é capaz de penetrar nos estados de ser mais variados e mais heterogêneos para a percepção meramente empírica, e graças a essa penetração faz com que se participem uns dos outros. Assim, também no pensamento mítico o número serve como uma forma de relação primária e fundamental – só que aqui justamente essa relação nunca é tomada meramente como tal, mas aparece como algo imediatamente-efetivo e imediatamente-eficaz, como um objeto mítico com atributos e forças próprios. Se para o pensamento lógico o número possui uma função universal, uma significação universal, para o pensamento mítico ele aparece como uma “entidade” originária, que comunica sua essência e sua força àquilo que subsume.

Com isto se mostra igualmente que o desenvolvimento que o conceito de número experimenta, nas duas diferentes esferas do pensamento teórico e do pensamento mítico, não se realiza no mesmo sentido. Em ambas pode-se claramente acompanhar como o conceito de número aos poucos se estende para círculos cada vez mais amplos da sensação, da intuição e do pensamento e, finalmente, como ele atrai para o seu círculo de influência quase todo o domínio da consciência. Mas então nos confrontamos com duas metas e duas disposições espirituais completamente diferentes. No sistema do conhecimento puro, o número – assim como o espaço ou o tempo – serve principal e essencialmente ao propósito de reportar a multiplicidade dos fenômenos à unidade abstrata e ideal de seus “fundamentos”. É apenas através da unidade do número que o sensível ganha a forma do intelectual; é através dela que o sensível se compõe num cosmo fechado em si mesmo, na unidade de uma constituição puramente intelectual. Todo ser fenomenal é referido a números e expresso neles, porque essa referência e essa redu-

ção se mostram como o único caminho para se produzir uma *legalidade* geral e inequívoca entre os fenômenos. Assim, em última instância, tudo o que o conhecimento, tudo o que a ciência entende pelo nome de “natureza”, se constrói de elementos e determinações puramente numéricos, que aqui servem como os meios próprios para imprimir a toda existência meramente contingente a forma de pensamento, a forma de necessidade legal. Também no pensamento mítico encontramos o número como um tal meio de espiritualização – mas aqui o processo dessa espiritualização avança numa outra direção. Se no pensamento científico o número aparece como o grande instrumento da *fundamentação*, no pensamento mítico ele aparece como veículo do *sentido* especificamente religioso. No primeiro caso, ele serve para preparar e tornar maduro todo o empiricamente existente, para a acolhida num mundo de conexões puramente ideais e de leis puramente ideais; no segundo, é ele que atrai todo o existente, todo o imediatamente dado, todo o meramente “profano” para o processo mítico-religioso da “*santificação*”. Pois o que de algum modo participa do número, o que revela em si a forma e a força de um determinado número, isto, para a consciência mítico-religiosa, não tem mais uma *existência* meramente irrelevante, mas justamente com isso ganhou uma *significação* completamente nova. Não apenas o número como um conjunto, mas também cada número singular está aqui, por assim dizer, envolto em uma aura mágica própria que se comunica com tudo o que entra em contato com ele, até mesmo com o que há de aparentemente mais indiferente. Até na mais baixa esfera do pensamento mítico, até no domínio da visão mágica do mundo e da mais primitiva prática mágica, sente-se esta unção de santidade que rodeia o número: pois toda magia é, em grande parte, magia dos números. Também no desenvol-

vimento da ciência teórica, a passagem da concepção mágica do número para a concepção matemática só se realizou aos poucos. Assim como a astronomia remonta à astrologia, a química à alquimia, na história do pensamento humano a aritmética e a álgebra remontam a uma forma mais antiga de doutrina dos números, a uma ciência da almucábala⁹³. E não apenas os fundadores da verdadeira matemática teórica, não apenas os pitagóricos se encontram ainda entre as duas visões do número, mas também na passagem para a era moderna, na época da Renascença, encontramos ainda, sem dúvida, as mesmas formas espirituais mistas e intermediárias. Ao lado de Fermat e Descartes, também Giordano Bruno e Reuchlin tratam em suas obras do poder mágico e mítico do número. Muitas vezes os dois traços se unem num único indivíduo: assim, por exemplo, Cardan, de forma altamente peculiar e, do ponto de vista histórico, altamente interessante, representa esse tipo duplo de pensamento. Em todos esses casos não se poderia chegar, evidentemente, a uma tal mistura histórica das formas, se elas não concordassem, material e sistematicamente, pelo menos *num* motivo característico, numa tendência espiritual fundamental. Já o número mítico se encontra num ponto de transição espiritual – ele já quer sair da estreiteza e das amarras da visão de mundo imediata, sensível-material, para uma concepção geral mais livre e universal. Mas o espírito não consegue compreender e penetrar o novo universal que surge aqui como sua própria criação, mas o vê como um poder estranho e demoníaco. Assim, Filolau ainda procura a “natureza do número e sua força”,

93. Cf. a esse respeito por exemplo as observações de McGee, *Primitive numbers*, 19th Annual Rep. of the Bur. of Ethnol., Washington, 1900, pp. 825 ss.

não apenas em todas as obras e palavras humanas, não apenas em todo tipo de habilidade artística e na música, mas em todas as “coisas demoníacas e divinas”⁹⁴ – de forma que aqui, como Eros em Platão, o número se torna o “grande mediador”, através do qual se comunicam o terreno e o divino, o mortal e o imortal e se reúnem na unidade de uma ordem mundial.

Acompanhar detalhadamente esse processo de deificação e santificação do número e querer descobrir cada um de seus motivos intelectuais e religiosos – isto parece, evidentemente, um início vão. Pois, à primeira vista, aqui parece reinar somente o jogo livre da fantasia mítica, que despreza toda regra fixa. Não se pode perguntar, como parece, por um princípio de escolha, pelo fundamento ao qual os números *singulares* devem o seu especial caráter de “santidade”. Pois cada número, indistintamente, pode tornar-se objeto de apreensão e veneração míticas. Se percorremos a série de números elementares, a cada passo encontramos tais hipóstases mítico-religiosas. Os exemplos de tais hipóstases para o um, dois, três não se revelam somente no pensamento dos primitivos, mas em todas as grandes religiões desenvolvidas. O problema da unidade que surge de si mesma, que se torna um “outro” e segundo, para finalmente reunir-se novamente a uma terceira natureza – este problema faz parte do autêntico fundo comum espiritual da humanidade. Ainda que seja na *filosofia* especulativa da religião que primeiro se percebe essa formulação puramente intelectual, não obstante a difusão universal da idéia de “deus trinitário” mostra que para essa idéia tem de haver fundamentos afetivos concretos últimos, aos quais ela remete

94. Filolau, frag. 11 (Diels 32 B, 11).

e dos quais sempre volta a germinar⁹⁵. Aos três primeiros números segue-se o quatro, cuja significação universal cósmico-religiosa está testemunhada sobretudo nas religiões da América do Norte. A mesma dignidade é atribuída, ainda mais acentuadamente, ao número sete, que irradia para todas as direções desde as mais antigas culturas da humanidade na Mesopotâmia, mas que encontramos como número especificamente "sagrado" até mesmo onde não é provável nem verossímil nenhuma espécie de influência da religião e da cultura assírio-babilônicas⁹⁶. Na filosofia grega ele ainda está preso a esse caráter fundamental mítico-religioso; num fragmento atribuído a Filolau, ele é comparado à virgem sem mãe Atenas, "guia e soberana de todas as coisas, como Deus, uno, eterno, permanente, imóvel, igual a si mesmo, diferente de todo o resto"⁹⁷. Depois, na Idade Média cristã, o sete é pensado pelos Padres da Igreja como o número da plenitude e da perfeição, como o número verdadeiramente universal e "absoluto": "*septenarius numerus est perfectionis*"⁹⁸. Mas já desde cedo rivaliza com ele, sob esse ponto de vista, o

95. O fato de a idéia de "trindade" se encontrar em níveis bem primitivos do desenvolvimento religioso é enfatizado por Brinton em *Religious of primitive peoples*, pp. 118 ss., que contudo procura para isto uma explicação por demais abstrata, na medida em que quer remetê-la a fatos fundamentais puramente lógicos, à forma e peculiaridade das "leis [fundamentais] do pensamento".

96. Sobre a significação e a difusão do sete como "número sagrado", cf. especialmente o verbete *Hebdomas* de Franz Boll, no *Reallexikon des klassischen Altertums* de Pauly-Wissowa, vol. VII, cols. 2547 ss. Ver também Ferd. v. Andrian, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker*, Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien, vol. XXXI, Viena, 1901.

97. Filolau, frag. 20 (Diels 32 B 20).

98. Documentos a esse respeito em Jos. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, p. 76, e em Boll, *Die Lebensalter*, Leipzig, 1913, pp. 24 s.

número nove. Junto aos períodos hebdomadários aparecem no mito e no culto grego, assim como no círculo de representações da crença germânica, sobretudo os períodos e semanas em enéadas⁹⁹. Se ponderamos que o mesmo caráter fundamental próprio aos números “simples” se transmite deles aos compostos, que portanto, por exemplo, não apenas ao três, ao sete, ao nove, ao doze, correspondem forças mítico-religiosas, mas também aos produtos desses números, então vemos que, no final das contas, não há nenhuma determinação numérica que não possa ser atraída para esse círculo intuitivo e para esse processo de “santificação”. Para o impulso formador mítico, aqui se abre um espaço ilimitado, no qual ele pode transitar livremente, sem estar preso a uma norma lógica fixa e sem respeitar as leis da experiência “objetiva”. Enquanto, para a ciência, o número se torna critério de verdade, condição e preparação de todo conhecimento rigorosamente “racional”, aqui ele imprime o caráter de mistério em tudo o que se introduz em sua esfera, que entra em contato com ele e nele penetra – um mistério, cujas profundezas a sonda da razão já não mais alcança.

Contudo, assim como em outros domínios do pensamento mítico, também no emaranhado aparentemente impenetrável das doutrinas mítico-místicas dos números ainda se pode reconhecer e assinalar um traçado espiri-

99. Ver W. H. Roscher, *Die enneadischen und hebdomanischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen* e *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen* (Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft, Philol.-histor. Kl., XXI, 4 e XXIV, 1). Sobre as religiões germânicas, ver Karl Weinhold, *Die mystische Neunzahl bei den Deutschen*, Abh. der Berlin. Akad. d. Wiss. 1897. Sobre os intervalos de sete e nove dias na astrologia, ver Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, pp. 458 ss., 476 ss.

tual bem determinado. Também aqui, por mais ilimitado que reine o impulso da mera “associação”, se distinguem ainda os caminhos principais e secundários de configuração; também aqui aos poucos se ressaltam certas diretrizes típicas, através das quais é determinado o processo de santificação do número e com isso de santificação do mundo. Para o conhecimento dessas diretrizes já possuímos um ponto de apoio firme, se voltarmos nossa atenção para o desenvolvimento que o conceito de número experimentou no pensamento lingüístico. Como se viu aqui que toda apreensão e denominação espiritual de relações numéricas sempre aponta para um fundamento concreto-vívido, e como se viu que os círculos principais, nos quais brota a consciência do número e de sua significação, resultaram na intuição espacial, temporal e “pessoal”, então poderemos supor semelhante articulação também no progresso das doutrinas míticas do número. Se acompanharmos o valor afetivo que se une a cada um dos “números sagrados”, até voltarmos a sua origem, e se procurarmos descobrir suas verdadeiras raízes, então quase sempre veremos que ele está fundado na peculiaridade do sentimento mítico de espaço, do sentimento mítico de tempo e do sentimento mítico do eu. No que diz respeito ao *espaço*, para a concepção mítica não apenas as regiões e direções singulares como tais estão providas de ênfases religiosas de valor bem determinadas, mas uma tal ênfase também se prende à totalidade dessas direções, ao todo em que se pensa estarem unificadas. Onde o norte e o sul, o leste e o oeste são diferenciados como “pontos cardeais” do mundo, ali também essa diferença específica trata de ser um modelo e exemplo para toda articulação restante do conteúdo e do acontecimento do mundo. O quatro torna-se agora o verdadeiro “número

sagrado”: pois nele se expressa justamente essa conexão de todo ser particular com a forma fundamental do universo. O que aponta para qualquer articulação quádrupla de fato – quer essa articulação se imponha à observação sensível como “realidade” imediatamente certa, quer esteja condicionada de forma puramente ideal por um modo determinado da “apercepção” mítica –, aparece por si mesmo e como que preso por ligações mágicas interiores a determinadas partes do espaço. Para o pensamento do mito ocorre aqui não apenas uma *transferência* mediata, mas ele também vê com vívida evidência um no outro, ele capta em cada quadruplicidade particular a forma universal da quadruplicidade cósmica. Encontramos o quatro com essa função não apenas na maioria das religiões norte-americanas¹⁰⁰, mas também no pensamento chinês. No sistema chinês, a cada ponto cardeal – oeste, sul, leste, norte – corresponde uma determinada estação, uma determinada cor, um determinado elemento, uma determinada espécie animal, um determinado órgão do corpo humano, e assim por diante, de forma que, por fim, toda a multiplicidade da existência, graças a essa relação, aparece dividida de alguma maneira e, por assim dizer, fixada e estabelecida numa determinada circunscrição da intuição¹⁰¹. Encontramos a mesma simbólica do número quatro entre os Cherokees, para quem também aos quatro pontos cardiais do mundo é atribuída uma cor particular, uma ocupação particular ou uma circunstância particu-

100. Documentos a esse respeito, ver em Buckland, *Four as a Sacred Number*, Journ. of the Anthropol. Instit. of Great Britain, XXV, pp. 96 ss., e em Mc Gee, *Primitive Numbers*, op. cit., p. 834.

101. Cf. a respeito em De Groot, *Universismus*, pp. 119; *The Religious System of China I*, 316 ss.; mais detalhes em meu estudo *Begriffsform im mythischen Denken*, pp. 26, 60 s.

lar, como vitória ou derrota, doença ou morte¹⁰². E o pensamento mítico, de acordo com a sua peculiaridade, não pode satisfazer-se em apreender todas essas relações e atribuições como tais e de certa forma considerá-las *in abstracto*; mas, para verdadeiramente assegurar-se delas, deve reuni-las numa configuração vívida e dispô-las para si desta forma, sensível e plasticamente. Assim, a veneração ao quatro se exprime na veneração da forma da cruz, considerada um dos mais antigos símbolos religiosos. Desde a mais antiga forma de cruz em quatro, desde a forma da suástica até a especulação medieval, que deposita na intuição da cruz todo o conteúdo da doutrina da fé cristã, pode-se acompanhar uma direção fundamental comum ao pensamento religioso. É uma ressurreição de determinados protomotivos cósmico-religiosos, quando na Idade Média as quatro pontas da cruz são identificadas com os quatro pontos cardeais ou regiões do mundo, quando o leste, o oeste, o norte e o sul são associados a determinadas fases de história da salvação cristã¹⁰³.

Do culto aos pontos cardeais, então, pode-se desenvolver também, assim como a veneração ao número quatro, a veneração dos números cinco ou sete: incluindo-se, além dos quatro pontos leste, oeste, sul e norte, o "centro" do mundo, como o lugar no qual a tribo ou o povo tem a sede que lhe foi designada; e, além dele, ainda têm sua especial distinção mítico-religiosa o alto e o baixo, o zênite e o nadir. De tal articulação numérico-espacial sur-

102. Cf. Mooney, *Sacred Formula of the Cherokees*, 7th Anm. of the Bur. of Ethnology (Smithson. Inst.), p. 342.

103. Mais sobre o assunto no capítulo *Symbolik der Himmelsrichtungen*, no livro de Joseph Sauer *Symbolik des Kirchengebäudes*, pp. 87 ss. Sobre a significação e difusão da suástica, cf. especialmente Wilson, *The Swastika, the Earliest Known Symbol and its Migrations*, Washington, 1906.

ge, por exemplo entre os Zunhi, a forma de “septuarquia” que determina toda a sua visão do mundo, teórica e praticamente, tanto do ponto de vista intelectual como do ponto de vista sociológico¹⁰⁴. De resto, é sobretudo na significação mágico-mítica do *número sete* que se pode acompanhar por toda parte claramente uma conexão com determinados fenômenos e representações cósmicos fundamentais. Mas aqui logo se vê como o sentimento mítico de espaço está inseparavelmente ligado ao sentimento mítico de tempo, e como os dois, juntos, formam o ponto de partida da concepção mítica de número. Como um caráter fundamental do sentimento mítico de tempo, já constatamos o fato de que nele os momentos do “subjetivo” e do “objetivo” ainda estão lado a lado indistintamente e se misturam um ao outro. Aqui existe somente aquele peculiar “sentimento de fases”, aquela sensibilidade para a divisão do acontecimento, sem que esse acontecimento se parta em duas metades diferentes, num “dentro” e num “fora”. O tempo mítico, pois, é sempre pensado igualmente como o tempo dos processos da natureza e como o tempo dos processos da vida humana: ele é tempo cósmico-biológico. E essa dualidade, então, é comunicada também à concepção mítica de número. Cada número mítico remonta a um determinado círculo da intuição de objetos, no qual se enraíza e do qual sempre tira novas forças. Mas aquilo que é objetivo [*das Gegenständliche*] nunca é aqui *somente* algo real-material [*Sachlich-Dinglich*], mas é cheio de uma vida interior própria que se move em ritmos bem determinados. Essa rítmica permanece em todo vir-a-ser particular – por mais diversas que sejam suas formas e por mais distantes que estejam entre si os

104. Ver Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths*.

pontos do espaço cósmico mítico. É sobretudo nas *fases da lua* que se apresenta esse período universal do acontecimento cósmico. A lua aparece sempre – como já indica sua *denominação* na maioria das línguas indo-germânicas e no círculo das línguas semitas e hamitas¹⁰⁵ – como a verdadeira divisora e “medidora” do tempo. Mas ela ainda é mais que isso: pois todo vir-a-ser na natureza e na existência humana não apenas está *ordenado* a ela, mas remonta a ela como “origem” [*Ursprung*], como causa [*Ursgrund*] qualitativa. Sabe-se que essa antiqüíssima concepção mítica se conservou e desenvolveu até modernas teorias biológicas, e, com isso, o número sete também recuperou sua significação universal como senhor sobre toda vida¹⁰⁶. A veneração ao número sete só aparece relativamente tarde, na época da astrologia greco-romana, ligada ao culto dos sete planetas, enquanto inicialmente os períodos e semanas de sete dias não apontam tal relação, mas surgem da natural e, por assim dizer, espontânea divisão em quatro do mês de vinte e oito dias¹⁰⁷. Portanto, aqui resulta, como fundamento para a santificação do número sete e para a sua concepção como “número perfeito”, como número de “plenitude e totalidade”, um círculo intuitivo bem determinado, mas que só se torna eficaz

105. Sobre a designação da lua como “medidora” do tempo nas línguas indo-germânicas e na egípcia, cf. W. H. Roscher, *Die ennead. und hebdomadischen Fristen und Wochen bei den ältesten Griechen*, p. 5; sobre as línguas semitas, ver Joh. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im alten Testament*, Leipzig 1907, pp. 59 ss.

106. Cf. a respeito Wilhelm Fliess, *Der Ablauf des Lebens*, Viena 1906, e Hermann Swoboda, *Das Siebenjahr, Untersuchungen über die zeitliche Gesetzmäßigkeit des Menschenlebens*, Viena e Leipzig, 1917.

107. O material para a decisão dessa questão está inteiramente reunido no verbete de Boll, *Hebdomas*, em Pauly-Wissowa; ver também Roscher, *Ennead. Fristen*, pp. 71 ss. e Hehn, op. cit., pp. 44 ss.

porque, graças à forma e à singularidade do pensamento mítico, “estrutural”, ele se amplia progressivamente até finalmente se estender sobre todo ser e acontecer. Neste sentido, no tratado pseudo-hipocrático sobre o número sete, por exemplo, encontramos o sete como o verdadeiro número estrutural cósmico: ele age e trança nas sete esferas do universo, determina o número dos ventos, das estações, das idades; é nele que se baseiam a ordenação natural dos órgãos do corpo humano bem como a distribuição das forças na alma humana¹⁰⁸. A crença na “força vital” do número sete logo passou da medicina grega para as terapêuticas medieval e moderna: a cada sete anos aparece aqui o ano “climatérico”, que acarreta uma mudança decisiva na mistura dos humores da vida, no temperamento do corpo e da alma¹⁰⁹.

108. Mais detalhes em Roscher, *Die Hippokrat. Schrift von der Siebenzahl*, Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft XXVIII, 5, Leipzig, 1911, especialmente pp. 43 ss.

109. Sobre a teoria dos “anos climatéricos” na medicina antiga e sua evolução, ver Boll, *Die Lebensalter*, pp. 29 ss.; cf. também Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, pp. 526 ss. – Aliás, o singular e mítico “sentimento de fases”, que reconhecemos como um componente básico da intuição temporal mítica, não se detém em tal ordenação da vida em segmentos característicos, nitidamente separados entre si, mas ele a persegue não raramente até a época anterior ao nascimento. Já no vir-a-ser do feto vigora a mesma regra rítmica que acompanha o homem desde que vem ao mundo, por toda a sua existência. Em tais concepções sobre o desenvolvimento do feto no útero parece basear-se, por exemplo, a adoração de que desfruta o número 40, especialmente na esfera das religiões semitas. A significação desse número baseia-se em que, como Roscher tornou verossímil, o período da gravidez, estipulado em 280 dias, é decomposto em 7 períodos iguais de 40 dias, e a cada um é atribuída uma função particular característica no processo total do vir-a-ser e amadurecimento do feto. Cf. Roscher, *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten*, Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft XXVII, 4, Leipzig, 1909, pp. 100 ss.

Mas se nos casos até agora considerados sempre havia um determinado círculo de intuição objetivo, que se revelava como ponto de partida e fundamento para a santificação de determinados números, então somos advertidos, pela lembrança da expressão lingüística das relações numéricas, de que esse momento objetivo não é o único determinante. A consciência do número não amadurece exclusivamente pela percepção das coisas externas ou pela consideração do decorrer do acontecimento externo – mas uma de suas raízes mais fortes reside naquelas diferenciações fundamentais, para as quais conduz a existência subjetivo-pessoal, para as quais conduz a relação de eu, tu e ele. A linguagem, no exemplo do dual e trial, assim como nas formas do plural “inclusivo” e “exclusivo”, mostra como especialmente o número dois e o três remontam a essa esfera e estão determinados por ela em sua expressão. Considerações muito análogas parecem ocorrer no domínio do pensamento mítico. Usener, em sua obra sobre a trindade, que procura dar fundamento a uma doutrina mitológica dos números, defendeu a idéia de que haveria dois grupos típicos de números, dos quais um remonta à concepção e articulação do tempo, enquanto o outro, dos quais fazem parte especialmente o dois e o três, apontam para uma origem diversa. Se, além disso, ele vê a santidade do três e seu caráter mítico-específico fundamentados no fato de que este número, em épocas de culturas primitivas, constituía a conclusão da série de números, e de que com isto se tornou expressão de perfeição, da totalidade absoluta pura e simplesmente, então podem-se fazer, já do ponto de vista etnológico, graves objeções contra essa doutrina, que supõe uma ligação entre o conceito de trindade e o de infinitude em última instância puramente intelectual e

especulativa¹¹⁰. Mas, apesar disso, permanece a separação entre dois diferentes grupos de números “sagrados” e a indicação de suas diversas fontes espiritual-religiosas. No que diz respeito especialmente ao número três, a história das idéias religiosas fundamentais indica que a significação puramente “inteligível” que ele alcança quase por toda parte na *especulação* religiosa desenvolvida é um resultado apenas tardio e mediato, que brota de uma relação de outra espécie e de certa forma ingênua. Enquanto a *filosofia* da religião se aprofunda nos mistérios da triunidade divina, se determina essa unidade através da tríade Pai, Filho e Espírito, a *história* da religião ensina que essa própria tríade é originalmente apreendida e sentida muito concretamente: que são “formas naturais da vida humana” bem determinadas, que nela encontram sua expressão. A trindade especulativa de Pai, Filho e Espírito muitas vezes ainda deixa transparecer, como sob um fino véu, a trindade natural de pai, mãe e filho. Essa concepção fundamental pode ser claramente reconhecida especialmente na configuração da trindade divina nas religiões semitas¹¹¹. Em todos esses exemplos se confirma aquela peculiar magia do número, que o faz aparecer como um poder fundamental no reino do espírito e na construção da consciência-de-si da humanidade. Ele prova ser o meio através do qual as diferentes forças fundamentais da consciência se entrelaçam, através do qual as esferas da sensação, da intuição e do sentimento se

110. Ver Usener, *Dreiheit* (primeiramente no Rheinischen Museum N. F., vol. LVII); sobre a crítica etnológica da teoria de Usener, ver por exemplo Levy Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, pp. 180 ss.

111. A documentação disto está agora reunida na monografia de Ditlef Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, vol. I: *Die drei göttlichen Personen*, Copenhagen, 1922.

unem numa unidade. Ao número é atribuída a função que os pitagóricos dão à harmonia. Ele é a “a unificação de muitos (elementos) misturados e a concordância dos discordantes” (πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφηρόνσις, Filolau, frag.10)*; ele age como o fio mágico que, mais do que unir as coisas entre si, as “harmoniza no interior da alma”.

* Tradução de Ísis L. Borges, col. Os Pensadores. (N. da R. T.)

TERCEIRA PARTE

O MITO COMO FORMA DE VIDA

*Descoberta e Determinação da Realidade
Subjetiva na Consciência Mítica*

CAPÍTULO I

O EU E A ALMA

Não se poderia falar de um *descobrimento* da realidade subjetiva no mito se se justificasse a concepção geralmente difundida de que o conceito de eu e o conceito de alma constituem o *começo* de todo pensamento mítico. Desde que Tylor, em sua obra fundamental, defendeu essa teoria da origem "animista" da formação dos mitos, ela parece ter-se comprovado cada vez mais como o cerne empírico seguro e como o regulamento empírico da investigação dos mitos. O ponto de vista étnico-psicológico de Wundt também é inteiramente baseado nessa concepção; ele também considera todos os conceitos e representações míticos fundamentalmente somente como variantes da representação da alma, que com isso não constituiria tanto uma determinada *meta*, mas antes o *pressuposto* dado da apreensão mítica do mundo. E mesmo a reação contra essa visão, introduzida pelas chamadas teorias "pré-animistas", apenas tentou acrescentar ao acervo *factual* do mundo mítico alguns traços novos que passaram despercebidos na interpretação animista, sem tocar no *princípio* da explicação como tal. Pois embora aqui o conceito de alma e de personalidade não seja considerado

condição necessária, nem verdadeiro elemento constitutivo, para certas camadas originárias do pensamento e da representação míticos (como especialmente para as mais primitivas práticas da magia), ainda assim a significação desse conceito continua reconhecida universalmente para todos os conteúdos e formas do pensamento mítico que se elevam sobre essa protocamada primitiva. Consequentemente – mesmo supondo as modificações pré-animistas da teoria tylorista –, de acordo com toda a sua estrutura e função, o mito não seria senão a tentativa de, por assim dizer, reatar o mundo “objetivo” do acontecimento ao mundo “subjetivo” e interpretá-lo de acordo com as categorias deste último.

Mas contra esse pressuposto, ainda essencialmente inquestionado pela etnologia e pela etnopsicologia, surge imediatamente uma importante ponderação, tão logo o consideramos em conexão com nosso problema básico geral. Pois um exame no desenvolvimento de cada uma das formas simbólicas vai mostrar-nos que, por toda parte, seu mérito essencial não consiste em retratar o mundo externo no interno ou simplesmente em projetar para fora um mundo interno pronto, mas sim que é primeiramente nelas e por seu intermédio que os dois momentos do “interior” e do “exterior”, do “eu” e da “realidade” alcançam sua *determinação* e sua delimitação recíproca. Ainda que cada uma dessas formas encerre em si uma “contraposição” espiritual do eu com a realidade, isto não pode absolutamente ser entendido no sentido de que ambos, eu e realidade, devam aqui ser considerados grandezas dadas – “metades” prontas do ser, existentes por si, que só posteriormente seriam reunidas num todo. Antes, o mérito decisivo de cada forma simbólica reside justamente em não *ter* antecipadamente um limite entre o eu e a realidade, um limite fixo para sempre, mas em *estabe-*

levar ela mesma esse limite – e em que cada forma fundamental o estabelece *diferentemente*. Já a partir dessas ponderações sistemáticas gerais, poderemos então conjecturar, com relação ao mito, que ele não parte de um conceito pronto de eu ou de alma, tampouco de uma imagem pronta do ser e do acontecer objetivos, mas que tem primeiramente de conquistá-los, configurá-los a partir de si mesmo. E a fenomenologia da consciência mítica de fato confirma essa conjectura sistemática. Quanto mais se expandem os limites dessa fenomenologia e quanto mais profundamente se procura penetrar em suas camadas fundamentais e originárias, tanto mais claramente resulta que o conceito de alma não é para o mito um clichê pronto e fixo, no qual ele obrigatoriamente introduz tudo o que apreende, mas sim significa para ele um elemento maleável e plástico, modificável e conformável, que ele de certo modo manipula, à medida que dele se utiliza. Enquanto a *metafísica* e a “psicologia racional” operam com o conceito de alma como se fosse uma posse dada, enquanto a tomam como uma “substância” com determinadas “propriedades” imutáveis, a consciência mítica mostra o comportamento simetricamente oposto. Nenhuma das propriedades e peculiaridades que a metafísica costuma considerar como notas características analíticas no conceito de “alma” – sua unidade e tampouco sua indivisibilidade, sua imaterialidade e tampouco sua continuidade – mostra-se desde o início e necessariamente vinculada a ela; todas designam somente momentos determinados, que primeiramente têm que ser conquistados aos poucos, no processo da representação e do pensamento míticos, e cuja conquista passa por fases muito diversas. Neste sentido, o conceito de alma pode, com o mesmo direito, ser caracterizado tanto como fim quanto como início do pensamento mítico. O teor desse conceito e sua

envergadura espiritual residem justamente em que ele é igualmente início e fim. Numa constante evolução, numa conexão ininterrupta de configurações, ele nos leva de um extremo a outro da consciência mítica: ele aparece igualmente como o mais imediato e o mais mediato. Nos primórdios do pensamento mítico, a "alma" pode aparecer como uma coisa tão conhecida, tão tangível como uma existência física qualquer. Mas nesse real [*Dinghaftes*] se realiza agora uma transformação, mediante a qual paulatinamente ele adquire um teor de significação cada vez mais rico e espiritual, até que por fim a alma se torne o "princípio" peculiar da espiritualidade em geral. Não imediatamente, mas somente aos poucos e com múltiplos desvios, brota da categoria mítica de "alma" a nova categoria de eu, a idéia de "pessoa" e de personalidade: mas exatamente nas resistências que essa idéia tem de vencer é que se manifesta completamente seu conteúdo peculiar.

Claro que nesse processo não se trata de um mero processo de reflexão – de um resultado conquistado a partir da pura *consideração*. Não o mero considerar, mas a ação é que constitui o ponto central no qual tem início, para o homem, a organização espiritual da realidade. Aqui primeiramente começam a separar-se os círculos do objetivo e do subjetivo, o mundo do eu começa a separar-se do mundo das coisas. Quanto mais avança a consciência da ação, tanto mais nitidamente é marcada essa cisão, tanto mais claramente aparecem os limites entre "eu" e "não-eu". Conseqüentemente, também o mundo mítico da *representação* aparece, exatamente nas suas formas primeiras e mais imediatas, estreitamente ligado ao mundo do *agir efetivo*. Aqui reside o cerne da visão de mundo mágica, completamente saturada por essa atmosfera do agir, e que não é senão uma tradução e transposição do mundo das paixões e pulsões subjetivas para uma existência

sensível-objetiva. A primeira força com a qual o homem enfrenta as coisas, como algo próprio e autônomo, é a força do *desejo*. Nele, o homem não aceita simplesmente o mundo, a realidade das coisas, mas no desejo ele o constrói para si mesmo. O que se manifesta no desejo é a primeira e mais primitiva consciência da capacidade de *configuração* do ser. E na medida em que essa consciência penetra tanto na intuição “interna” como na “externa”, todo ser aparece então inteiramente submetido a ela. Não há existência nem acontecimento que, em última instância, não tenha de submeter-se à “onipotência do pensamento” e à onipotência do desejo¹. Assim, na visão mágica de mundo, o eu exerce sobre a realidade um domínio quase ilimitado: ele recolhe para si mesmo toda a realidade. Mas justamente essa unificação imediata encerra em si uma dialética peculiar, na qual se inverte a relação original. O elevado sentimento-de-si [*Selbstgefühl*], que parece exprimir-se na visão mágica do mundo, por outro lado indica justamente que aqui ainda não se chegou a um verdadeiro eu [*Selbst*]. O eu [*Ich*], graças à onipotência mágica da vontade, procura apoderar-se das coisas e submetê-las: mas é justamente nessa tentativa que ele se mostra ainda totalmente dominado, totalmente “possuído” por elas. Também sua pretensa ação torna-se para ele agora uma fonte de sofrimento: também todas as suas forças ideais, como a força da palavra e a força da linguagem, são vistas aqui na forma de seres demoníacos, são projetadas para fora como algo estranho ao eu. As-

1. Essa expressão, “onipotência do pensamento”, foi primeiramente utilizada por Freud para caracterizar a visão mágica de mundo; ver *Totem und Tabu*, terceiro ensaio: *Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken*, 2ª ed., Viena, 1920, pp. 100 ss.

sim, também a *expressão* do eu que foi aqui conquistada, também o primeiro conceito mágico-mítico de “alma” permanece inteiramente atado a essa intuição. A alma também aparece como um poder demoníaco, que determina exteriormente e possui exteriormente o corpo do homem – e com isso ele próprio na totalidade de suas funções vitais. Por conseqüência, exatamente na intensidade elevada do sentimento do eu e na hipertrofia do agir resultante disso, produz-se apenas uma ilusão de agir. Pois toda verdadeira *liberdade* do agir pressupõe uma *obrigação* interna, um reconhecimento de determinados limites objetivos do agir. O eu chega a si mesmo apenas quando estabelece esses limites para si mesmo, com isto delimita sucessivamente a causalidade incondicional que inicialmente imputava a si mesmo ante o mundo das coisas. Somente quando a paixão e a vontade não mais procuram arrebatá-lo imediatamente o objeto desejado e atraí-lo para seu domínio, mas entre o mero desejo e sua meta se intercalam elementos intermediários cada vez mais numerosos e mais claros, só então os objetos, por um lado, e o eu, por outro, ganham um valor próprio independente: a determinidade dos dois só é alcançada através dessa forma de mediação.

Onde, em contrapartida, falta essa mediação, a própria idéia de ação efetiva se prende ainda a uma indiferença peculiar. Todo ser e acontecer aparecem, tanto em conjunto como singularmente, impregnados de efeitos mágico-míticos; mas na concepção de ação efetiva ainda não se operou uma cisão de fatores de ação em princípio diversos, nem uma separação entre o “material” e o “espiritual”, entre o “físico” e o “psíquico”. Há somente uma única esfera indivisa de eficácia, dentro da qual ocorre uma contínua passagem, uma constante permuta entre os dois círculos, os quais costumamos distinguir como o

mundo da "alma" e o mundo da "matéria". Exatamente onde a idéia de ação efetiva se torna categoria universal e abrangente do conceito de mundo e da "explicação do mundo", é lá que essa indiferenciação surge mais claramente. No *mana* dos polinésios, no *manitu* das tribos algonquinas da América do Norte, no *orenda* dos iroqueses, etc., pode-se destacar como fator comum apenas o conceito e a intuição da *eficácia pura e simples*, elevada e colocada acima dos limites meramente "naturais", sem que, no âmbito dela, se chegue a qualquer delimitação nítida entre as potências singulares de ação efetiva, entre suas espécies e formas. O *mana* é atribuído igualmente tanto a meras coisas, como a determinadas pessoas, ao "espiritual" e ao "material", ao "animado" e ao "inanimado". Portanto, quando tanto os partidários do puro animismo, assim como seus adversários, os "pré-animistas", invocaram a idéia de *mana* como apoio para sua concepção, argumentou-se com razão que a palavra *mana* "em si mesma não era uma expressão nem pré-animista nem animista, mas inteiramente neutra ante essas teorias". O *mana* é o poderoso, o eficaz, o produtivo, sem que nessa eficácia interfira a determinação específica do consciente, do "anímico" ou pessoal em sentido restrito². Também alhures sempre se comprova que a nitidez, a clareza e a determinação da existência subjetiva e pessoal diminui na medida em que se retrocede a níveis "mais

2. Cf. sobre o assunto os documentos mais detalhados em Fr. Rudolf Lehmann, *Mana*, pp. 35, 54, 76 e passim. Também sobre o *orenda* dos iroqueses, Hewitt mostrou expressamente que se trata unicamente de uma expressão para o "poder em geral", sem que este já seja determinado como força "psíquica" ou mesmo como "força vital" (*as a synonym of some biotic or psychic faculty*), ver *Orenda as a Definition of Religion*, Americ. Anthropol., N.S. IV, pp. 44 s.

primitivos" do pensamento mítico. O pensamento primitivo é justamente caracterizado pela peculiar fluidez e volatilidade que a intuição e o conceito de existência pessoal ainda possuem nele. Conseqüentemente, de início não há aqui uma "alma" como uma "substância" autônoma, unitária e desligada do corpóreo, mas a alma não é senão a própria vida, que é imanente ao corpo e necessariamente ligada a ele. Essa imanência, de acordo com a peculiaridade do "complexo" pensamento mítico, não indica, sequer espacialmente, uma determinação e delimitação nítidas. Assim como a vida enquanto todo indiviso habita no todo do corpo, ela também está presente em cada uma de suas partes. Não são apenas determinados órgãos vitais, como o coração, o diafragma, os rins, que nesse sentido são vistos como "sede" da vida, mas todo e qualquer componente do corpo, mesmo quando não está mais "organicamente" ligado à totalidade do corpo, pode ainda ser pensado como portador da vida que habita no corpo. Também a saliva de um homem, seus excrementos, suas unhas, seus cabelos cortados são e permanecem, neste sentido, portadores da vida e da alma³: cada efeito exercido sobre eles afeta e ameaça imediatamente a totalidade da vida. Novamente se revela aqui aquela inversão: a alma, na medida em que lhe é concedido todo o poder sobre o ser e o acontecer físicos, na verdade apenas se torna ainda mais firmemente atada ao círculo do ser material e condenada ao seu destino. E nem mesmo o fenômeno da *morte* dissolve essa conexão. Da forma como a morte é concebida no pensamento mítico originário, ela não significa absolutamente uma distinção nítida, uma "sepa-

3. Mais detalhes por exemplo em Preuß, *Ursprung der Religion und Kunst*, Globus 86, pp. 355 ss.

ração" da alma de seu corpo. Já se viu antes que uma tal delimitação, que uma determinada contraposição das *condições* sob as quais estão vida e morte, contradizem a forma de pensar do mito, que para ele o limite entre as duas permanece um limite inteiramente maleável. Assim, para ele a morte nunca é uma aniquilação da existência, mas apenas a passagem para uma outra *forma* de existência – e esta forma, nas camadas fundamentais e primordiais do pensamento mítico, só pode ser pensada em concreção sensível generalizada. Também o morto "é" ainda e sempre; e esse ser só pode ser apreendido e descrito fisicamente. Se, comparado ao ser vivo, ele aparece como sombra sem forças, esta própria sombra não obstante ainda tem plena efetividade; este se equipara àquele não apenas quanto à figura e aos traços, mas também nas suas necessidades sensíveis e físicas. Assim como na *Ilíada* a sombra de Pátroclo aparece para Aquiles "semelhante a ele em estatura e figura e graciosos olhos, também na voz e nas roupas que encobrem seu corpo", então nos monumentos egípcios o *ka* do homem, que sobrevive à sua morte, constitui sempre seu duplo físico, tão semelhante a ele que é possível confundir-se⁴. Por isso, se a alma como "imagem", como εἰδωλον, por um lado parece ter-se despojado da rude materialidade, se parece ser feita de algo mais fino e mais delicado do que o mundo das coisas materiais, por outro lado, a própria imagem, do ponto de vista do pensamento mítico, nunca é algo meramente ideal, mas sim é dotada de um determinado ser real e de forças reais de ação efetiva. Também à

4. Cf. por exemplo o baixo-relevo do templo de Lúxor, reproduzido por Budge em *Osiris and the Egyptian Resurrection*, Londres, 1911, II, 119; ver também Ermann, *Die ägyptische Religion*, 2ª ed., p. 102.

“sombra” é peculiar, por isso, uma espécie de efetividade e conformação físicas. Segundo os *hurões*, a alma tem uma cabeça e um corpo, tem braços e pernas, em suma: ela é, em tudo, a imitação exata do corpo “efetivo” e de seu arranjo. Muitas vezes aparecem conservadas nela, como numa imagem em miniatura, todas as relações vívido-corporais, apenas concentradas num espaço menor. Se para os malaaios a alma é pensada na forma de um homenzinho que mora no interior do corpo, essa representação fundamental sensível e ingênua se conserva às vezes até numa esfera na qual já se realizou a passagem para uma concepção de “eu” completamente outra, puramente espiritual. Em meio às especulações dos Upanixades sobre a pura essência do eu, do Atman, mais uma vez retorna a designação da alma como Purusha, o homem do tamanho de um polegar: “Da estatura de uma polegada, no centro do corpo aqui está o Purusha, senhor do passado e do futuro; quem o conhece não tem mais medo”⁵. Em tudo isto se mostra o mesmo esforço de transpor a alma, por assim dizer como imagem e sombra, para uma outra *dimensão* do ser, ao passo que ela, por outro lado, justamente porque permanece imagem e sombra, não possui traços próprios autônomos, mas tudo o que é e tem foi-lhe emprestado das determinações materiais do corpo. Também a forma de vida, que lhe é atribuída para além da existência do corpo, não significa outra coisa que a simples continuação de seu modo de existência sensível e terrena. A alma, com todo o seu ser, com seus impulsos e suas necessidades, permanece dirigida e

5. *Kathaka Upanishad* IV, 12 (na tradução de Deussen, *Geheimlehre des Veda*, p. 162); sobre o material etnológico, ver especialmente Frazer, *Golden Bough*, 3ª ed., II, 27, pp. 80 s.

presa ao mundo material. Para a sua continuidade e seu bem-estar, ela precisa de sua posse física, que lhe é dada em forma de comida e bebida, de roupas e utensílios, móveis e ornamentos. Embora nas formas tardias de culto à alma tais oferendas apareçam como puramente simbólicas⁶, sem dúvida elas originalmente foram concebidas como reais e destinadas ao uso real do morto. Também sob esse ponto de vista o mundo do “além” aparece, a princípio, como mera duplicação, como a simples duplicata sensível deste mundo. E mesmo quando é feita a tentativa de diferenciá-los, acentuando e ilustrando suas antíteses de conteúdo, então essa configuração se revela, através do *contraste*, tão clara quanto através da *semelhança*, assim como o “Aqui” e o “Além” são justamente tomados como aspectos diversos da mesma forma de existência, sensível e em si homogênea⁷. Também a ordem *social* deste mundo costuma encontrar na ordem do reino dos mortos sua simples continuidade: no reino dos espíritos, cada um tem a mesma posição, exerce igual ocupa-

6. Assim, na China, por exemplo, são queimadas na festa de sacrifício aos mortos, além de roupas verdadeiras, grande quantidade de roupas de papel ou imagens de roupas em papel, para que dessa maneira sejam enviados ao morto no além; ver de Groot, *The Religious System of China II*, pp. 474 ss.

7. Como prova característica disto pode servir, por exemplo, a religião dos *Bataques* na Sumatra e sua representação do reino dos mortos. “A maneira dos *begu* (os espíritos dos que partiram)” – assim descreve Warneck essa representação – “é o contrário da dos vivos. Quando descem a escada, então levam a cabeça na frente. Quando carregam uma carga em conjunto, olham para a frente, mas andam para trás. Também têm mercados, mas só à noite. Também à noite se realizam suas reuniões de conselho e todas as suas atividades”, etc. Warneck, *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels*, Göttingen, 1909, p. 74.

ção e a mesma função que lhe eram atribuídas na existência terrena⁸. Assim, o mito se agarra firmemente a esse mundo exatamente onde ele parece ultrapassar o mundo da existência sensível-empírica imediatamente dada, onde a princípio parece “transcendê-lo”. Nos textos egípcios, a conservação e continuidade da alma parece depender de que lhe seja devolvido o uso de cada uma de suas funções e órgãos sensíveis, através da aplicação de meios mágicos. A cerimônia da “abertura da boca”, da abertura da orelha, do nariz, etc., através da qual o morto a princípio reaveria a sensação, o olhar e a audição, o olfato e o paladar, encontra-se descrita e prescrita detalhadamente⁹. Já foi dito dessas prescrições que nelas não se trataria tanto da configuração de uma *representação* do reino dos mortos, mas sim de um veemente *protesto* justamente contra essa representação¹⁰. Assim, pois, nas lápides

8. Essa representação parece encontrar uma expressão particularmente forte na *China* e no *Egito*; cf. De Groot, *Religious System of China* I, 348 ss., e Breasted, *Development of religion and thought in ancient Egypt*, pp. 49 ss. De acordo com os textos do Livro dos Mortos egípcio, o morto conserva o uso de seus membros; ele se alimenta do que os deuses preparam para ele, possui terrenos e terras que ele mesmo cultivava. Mas também Ovídio descreve as sombras numa conhecida passagem, vagando exangues, sem corpo nem ossos: algumas se reúnem no Fórum, outras vão tratar dos negócios, cada uma imitando a antiga forma de sua vida (*Metamorfoses* IV, pp. 443 ss.). Novas investigações aprofundadas sobre o assunto mostraram o quão a crença romana nos mortos ainda está próxima da crença dos “primitivos”, não apenas em tais traços isoladas, mas na concepção geral em que se fundamenta: cf. Walter F. Otto, *Die Manen*, Berlim, 1923 e Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New Haven, 1922, pp. 3 ss., 45 ss. e passim.

9. Cf. sobre o assunto Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I, pp. 74, 101 ss. e passim.

10. Cf. Breasted (op. cit., p. 91) sobre os mais antigos Textos das Pirâmides: “The chief and dominant note throughout is insistent, even passionate, protest against death. They may be said to be record of humanity’s earliest supreme revolt against the great darkness and silence

egípcias, o morto é insistentemente chamado de “vivent” – assim como na China se fala dos ataúdes como “ataúdes viventes”, dos corpos dos mortos como “cadáveres sepultados vivos”¹¹.

É por isso que o eu do homem, a unidade de sua consciência-de-si e do seu sentimento-de-si, nesse nível, não é absolutamente constituído pela “alma” como um “princípio” autônomo, separado do corpo. Enquanto o homem vive, enquanto existe com corporalidade concreta e com efeito sensível, seu eu, sua personalidade, está compreendido na *totalidade* dessa sua existência. Sua existência material e suas funções e atividades “psíquicas”, seu sentimento, sua sensibilidade e vontade formam um todo em si indiviso e indiferenciado. Conseqüentemente, depois que a cisão entre ambas parece ter-se realizado evidente e visivelmente, depois que a vida, a sensação e a percepção se esvaíram do corpo, o “eu” do homem permanece por assim dizer dividido entre os dois elementos, que antes constituíam esse todo. Em Homero, quando a psique abandonou o homem, o *próprio* homem, ou seja, seu cadáver, serve de alimento aos cães; mas ao lado disso encontramos nele a outra concepção e a outra formulação, segundo a qual é justamente seu “eu” que continua no Hades como sombra e espectro. Os textos védicos também mostram a mesma oscilação característica: ora é o corpo do morto, ora é sua alma que são pensados como o verdadeiro “ele mesmo”, como o portador de sua personalidade¹². Ligado a formas de existência variadas, mas

from which none returns. The word death never occurs in the Pyramid Texts except in the negative or applied to a foe. Over and over again we hear the indomitable assurance that the dead lives.”

11. Cf. De Groot, op. cit., III, 924 e passim.

12. Mais detalhes em Oldenberg, *Religion des Veda*, 2ª ed., pp. 585 s. e 530, nota 2; comparar com Rohde, *Psyche*, 2ª ed., p. 5 ss.

igualmente reais, esse “ele” ainda não pode desenvolver sua unidade puramente ideal, sua unidade funcional¹³.

Enquanto, por isso, na formação e elaboração teóricas do conceito de alma, a unidade e simplicidade da alma se tornam justamente sua nota característica essencial, verdadeiramente constitutiva, para o mito vale originalmente o contrário. Mesmo na história do pensamento especulativo pode-se acompanhar de que maneira essa unidade e simplicidade apenas aos poucos é conquistada e assegurada: mesmo em Platão o motivo lógico-metafísico da unidade, o *ἐν τῷ ψυχῇ*, teve ainda de afirmar-se e impor-se contra o contra-motivo da pluralidade das “partes da alma”. No mito, porém, não apenas em suas formas elementares, mas muitas vezes também em formações relativamente avançadas, o motivo da cisão costuma dominar amplamente o motivo da unidade da alma. Segundo Ellis, os Achantis acreditam em duas almas, os africanos ocidentais, segundo Mary Kingsley, em quatro, os malaios, segundo Skeat, em sete almas independentes entre si. Para os Ioruba, cada indivíduo possui três almas:

13. O pensamento mítico não se surpreende diante dessa divisibilidade do “eu” do homem em cadáver e alma espectral, porque também durante a vida pode existir uma divisão análoga no fluido e indeterminado caráter do conceito mítico de personalidade. Também aqui o mesmo homem pode ao mesmo tempo estar em diversos corpos, que vê como “pertencentes” a ele. Assim, por exemplo, nos sistemas totêmicos dos aborígenes australianos há a concepção de que determinados objetos de madeira ou pedra, as chamadas *tjurunga*, nos quais se metamorfosearam os corpos dos ancestrais totêmicos, pertencem àquele que pertence ao totem correspondente. “A relação entre homem e *tjurunga*” – relata Strehlow – “é expressa pela sentença: *nana unta mburka nama* isto (ou seja, a *tjurunga*) este tu corpo és. Portanto, cada homem tem dois corpos, um de carne e sangue e um de pedra ou madeira...” Ver Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, publicação do Städt. Völker-Mus. Frankfurt/M, Frankfurt/M 1908, I, 2, pp. 77 ss.

uma na cabeça, outra no estômago, a terceira no dedão do pé¹⁴. Mas a mesma idéia pode expressar-se também numa forma muito mais sutil, já quase intelectualmente diferenciada e sistematizada. Essa diferenciação sistemática das “almas” isoladamente e de suas funções parece ser mais nitidamente elaborada na religião egípcia. Ao lado dos elementos que formam o corpo, a carne, os ossos, o sangue, os músculos, aqui são aceitos elementos mais delicados, mas igualmente ainda concebidos materialmente, dos quais se compõem as diversas almas do homem. Além do *ka*, que durante a vida do homem vive em seu corpo como seu duplo espiritual e mesmo na morte não o abandona, mas permanece em seu cadáver como uma espécie de espírito protetor, existe uma segunda “alma”, o *ba*, distinta na significação e na forma de existência, que abandona o corpo no instante da morte em forma de pássaro, para a partir de então vagar livremente e só ocasionalmente voltar a procurar o *ka* e o cadáver no túmulo. Ao lado disso, porém, os textos falam de uma terceira “alma”, o *khu*, descrita como imutável, indestrutível e imortal, e cuja significação, por isso, parece aproximar-se de nosso conceito de espírito¹⁵. Por três cami-

14. Cf. Ellis, *The Yoruba-speaking Peoples*, pp. 124 ss.; Skeat, *Malay Magic*, Londres, 1900, p. 50; outras indicações por exemplo em Frazer, *Golden Bough*, 2ª ed., I, 528, II, 27. A mesma idéia de uma pluralidade de almas, segundo Spencer e Gillen (*The Native Tribes of Central Australia*, pp. 512 ss.; *The Northern Tribes of Central Australia*, pp. 448 ss.) encontra-se também nas tribos aborígenes australianas.

15. Sobre essa tripartição egípcia e sobre a função e significação das “almas” singulares, indico sobretudo a explanação de Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, vol. II, cap. 19, na qual se atentou detalhadamente para os paralelos etnológicos de outras religiões africanas. Cf. também Georges Foucart na *Encyclopaedia of Rel. and Ethics* de Hasting (v. verbete *Body [Egypt]*) e Ermann, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* II, pp. 414 ss.

nhos distintos tenta-se aqui determinar a particularidade do ser anímico diante do ser corporal. Mas justamente essa diversidade de propósito prova que ainda não se chegou à elaboração de um princípio próprio e específico de “personalidade”¹⁶. E não é meramente um momento negativo, mas sim um momento positivo altamente importante que detém por muito tempo a descoberta desse princípio. Aqui se mostra não apenas uma incapacidade intelectual da consciência mítica, como também interage um motivo profundamente fundamentado na singularidade do próprio sentimento mítico de vida. Vimos de que maneira esse sentimento de vida se manifesta sobretudo como “sentimento de fases” – de forma que não considera a vida em seu conjunto como um processo puro e simplesmente unitário e contínuo, mas o interrompe através de seções bem determinadas, de pontos e tempos críticos. Assim como essas interrupções dividem o *continuum* da vida em segmentos nitidamente limitados entre si, elas também dividem, da mesma maneira, a unidade do eu. A “unidade ideal da consciência-de-si” não age aqui como princípio abstrato que não se importa com toda multiplicidade de *conteúdos* e se constitui como “forma” pura do eu – mas essa síntese formal encontra barreiras bem determinadas nos próprios conteúdos e na sua natureza concreta. Onde a diversidade de

16. “It is necessary to remember” – observa Breasted em sua apresentação da crença egípcia da alma – “in dealing with such terms as soul among so early a people that they had no clearly defined notion of the exact nature of such an element of personality. It is evident that the Egyptian never wholly dissociated a person from the body as an instrument or vehicle of sensation, and they resorted to elaborate devices to restore to the body its various channels of sensibility after the *ba*, which comprehended these very things, had detached itself from the body.” (*Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, p. 56).

conteúdos alcança uma tensão tal que se converte em total oposição, então através dessa discrepância é suprimida a conexão da vida, e com isto a unidade do eu. É um novo eu que começa com cada nova fase de vida característica. Exatamente nas camadas primitivas da consciência mítica sempre voltamos a encontrar tal concepção fundamental. Assim, trata-se de uma idéia amplamente difundida, a de que a passagem de rapaz para homem (considerada sempre um processo mítico de caráter próprio e ressaltada do conjunto da vida através de particulares costumes mágico-míticos) não se realiza na forma de “desenvolvimento”, de evolução, mas significa a conquista de um novo eu, de uma nova “alma”. Relata-se que numa tribo do interior da Libéria predomina a crença de que, tão logo entre no bosque sagrado onde se realiza a cerimônia de iniciação, o rapaz é morto por um espírito da floresta, para então ser despertado e “reanimado” para a nova vida¹⁷. Entre os Kurnai, no sudeste australiano, no rito da juventude o rapaz é induzido a uma espécie de sono mágico, diferente do usual, do qual desperta como um outro, como retrato e reencarnação do ancestral e patriarca tribal¹⁸. Em ambos os casos se mostra que o “eu”, como unidade puramente funcional, ainda não possui a força de abarcar e reunir também aquilo que parece desligado e separado por algum decisivo ponto “crítico” de passagem. Aqui tem lugar uma vitória do sentimento de vida imediato e concreto sobre o sentimento-de-si abstrato, como sempre voltamos a encontrá-lo, não só na re-

17. Ver Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, pp. 102 ss.; Boll, *Die Lebensalter*, pp. 36 ss.

18. Ver Howitt, *The Native Tribes of South East-Australia*, Londres, 1904; assim como P. W. Schmidt, *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstamms*, Paderborn, 1923, pp. 26 ss.

apresentação mítica mas também em naturezas artísticas puramente intuitivas. Não por acaso Dante apresenta a experiência do amor por Beatriz, com o qual ele se transforma em rapaz e homem, sob a imagem da “Vita nuova” – e também na vida de Goethe é um traço geral que ele sinta exatamente as fases mais importantes de seu desenvolvimento interior em seguida somente como “mudas de estados passageiros e passados”, por sentir sua própria literatura apenas como uma “pele de cobra descamada que ficou pelo caminho”¹⁹. Para o pensamento mítico, na sucessão se realiza o mesmo processo de cisão que na justaposição: assim como no mesmo homem, no mesmo indivíduo empírico, podem miticamente coexistir e viver pacificamente, umas ao lado das outras, “almas” totalmente diversas, então também a sequência empírica dos acontecimentos da vida podem ser distribuídos por “sujeitos” completamente diferentes, cada um dos quais não é *pensado* miticamente apenas na forma de um ser especial, mas é *sentido* e *intuído* miticamente como um poder demoníaco imediatamente vivo que se apodera do homem²⁰.

19. Ver Goethe a Reimer, 23 de junho de 1809; a Eckermann, 12 de janeiro de 1827 (*Gespräche*, org. de Biedermann, 2ª ed., II, 42; III, 316).

20. À primeira vista poderia parecer que se essa “cisão” que volta a realizar-se no sentimento mítico de eu e no conceito mítico de alma contradiria aquilo que antigamente era denominado de caráter “complexo”, não-analítico do pensamento mítico. Entretanto, uma consideração mais atenta comprova que se trata aqui de dois momentos, que se correspondem e se completam mutuamente. Enquanto o pensamento teórico, à medida que avança, desenvolve cada vez mais nitidamente a forma da “unidade sintética”, como uma “unidade do *diverso*”, enquanto estabelece pois uma relação *correlativa* entre o uno e o múltiplo, o pensamento mítico a princípio só conhece entre os dois uma relação *alternativa*. Portanto, ou precisa *negar* as diferenças, na medida em que identifica uns com os outros os elementos singulares que coloca em referência local, temporal

Se a intuição do eu tem de liberar-se dessas amarras, se o eu tem de ser apreendido em liberdade ideal e como unidade ideal, isto só pode acontecer por um outro caminho. A virada decisiva só acontece quando se desloca a ênfase do conceito de alma – quando a alma, em vez de ser pensada como mera portadora ou causa dos fenômenos vitais, é tomada como sujeito da consciência *moral*. Na medida em que o olhar se eleva para além da esfera da vida em direção à ação moral, para além da esfera biológica em direção à ética, só então a unidade do eu ganha a primazia sobre a representação material ou semimaterial de alma. Já no âmbito do próprio pensamento mítico pode-se acompanhar essa mudança. Os Textos das Pirâmides egípcias parecem oferecer o mais antigo testemunho dessa passagem; neles ainda se pode acompanhar claramente de que maneira a nova forma ética do eu, que aqui aos poucos vai-se afirmando, antes passa por uma série de etapas preliminares, nas quais o eu ainda é tomado de forma inteiramente sensível. O primeiro e óbvio pressuposto da crença egípcia na alma é o de que

ou causal, e faz com que “concresem” numa única configuração; ou – onde essa negação não é mais realizável, onde a mera diferença evolui para uma “oposição” e se introduz imediatamente como tal – tem que distribuir a particularidade das *determinações* numa multiplicidade de *seres* distintos uns dos outros. Portanto, aqui a diferença ou não chega a ser posta, ou é hipostasiada simultaneamente com o ato de pôr. A unidade *funcional* da consciência, à qual tende o pensamento teórico, põe a diversidade, a fim de ao mesmo tempo ultrapassá-la, para deixá-la dissolver-se na pura forma do pensamento – a forma *substancial* e mítica de pensamento ou torna o múltiplo em uno, ou o uno em múltiplo. Aqui existe somente ou coincidência ou dispersão, mas não aquela peculiar conclusão [*Zusammenschluß*] do diverso, que se realiza nas sínteses puramente intelectuais da consciência e na sua forma unitária específica e lógica, na “unidade transcendental da percepção”.

toda a sua sobrevivência, após a morte, necessita da continuidade de seu substrato material. Todo cuidado com a "alma" do morto deve dirigir-se primordialmente à conservação da múmia. Mas como a própria alma, além de ser alma do corpo, também é alma da imagem e da sombra, esse momento também se expressa na forma do culto à alma. Da corporalidade material concreta à qual se prendia originalmente a veneração, elevam-se cada vez mais o pensamento e a intuição religiosos para a pura forma de imagem. Na medida em que nela, e principalmente nela, se vê a garantia da conservação do eu, ao lado da múmia aparece a estátua, como um instrumento igualmente eficaz de imortalidade. A partir dessa intuição religiosa fundamental surgem as artes plásticas egípcias, especialmente a escultura. Os túmulos dos faraós egípcios, as pirâmides, tornam-se o mais forte símbolo dessa orientação espiritual, a qual tem como meta a eternidade temporal, a duração ilimitada do eu, mas que só pode alcançar e realizar essa meta na personificação arquitetônica e plástica, na visibilidade vívida do espaço. Mas só ultrapassamos todo esse círculo de visibilidade e visualização na medida em que na crença e no culto aos mortos se marca mais nitidamente o motivo ético do "eu". A continuidade e o destino da alma agora não dependem mais exclusivamente dos meios materiais que lhes são dados e da realização de determinadas prescrições ritualísticas, através das quais é apoiada e fomentada magicamente, mas está ligada ao seu ser moral e à sua ação moral. O favor de Osíris, o deus dos mortos, que em antigos textos egípcios era obtido através de práticas mágicas, aparece substituída em textos posteriores pelo *juízo* de Osíris sobre o bem e o mal. Na descrição contida no "Livro das Portas", o morto aparece diante de Osíris, para confessar seus pecados e justificar-se. Só depois que seu coração é pesa-

do sobre a balança posta diante do deus, e julgado inocente, ele entra no reino dos bem-aventurados. Não são o seu poder e sua nobreza sobre a terra, nem a sua força mágica, que decidem sobre se ele vence na morte, mas sim sua justiça e inocência. "Despertas belo no dia" – diz um dos textos –; "todo mal foi retirado de ti. Percorres a eternidade na alegria, com o louvor do deus que está em ti. Tens teu coração contigo; ele não te abandona". Aqui o coração, o eu moral do homem, uniu-se ao deus que está nele: "O coração de um homem é seu próprio deus." Com isto se nos mostra claramente a evolução do eu mítico para o eu ético. Na medida em que o homem se eleva do nível da magia para o da religião, na medida em que se eleva do temor dos demônios para a fé nos deuses e para a veneração dos deuses, essa apoteose não age tanto para fora, mas para dentro. Agora ele não apreende somente o mundo, mas sobretudo a si mesmo numa nova forma espiritual. Na crença *persa* sobre os mortos, a alma, depois de separar-se do corpo, permanece ainda três dias ao lado do cadáver; no quarto dia, porém, ela chega ao local do juízo, à Ponte Chinvat, que se estende por sobre o inferno. Daqui a alma dos justos sobe, através das moradas dos bons pensamentos, das boas palavras e das boas ações, para o lugar da luz, enquanto a alma do injusto desce pelos degraus dos maus pensamentos, das más palavras e ações para a "casa da mentira"²¹.

21. Sobre a crença *persa* nos mortos e no além, cf. especialmente Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1821; ver também Jackson em *Grundriß der iranischen Philosophie* II, pp. 684 s. – Sobre as concepções egípcias do tribunal dos mortos, cf. a explanação e os textos em Ermann, *Ägypt. Religion*, 2ª ed., pp. 117 ss.; Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, pp. 47 ss., 132 ss.; Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, pp. 305 ss., 331 ss.

A imagem mítica aparece aqui quase somente como um véu leve e transparente, atrás do qual determinadas formas fundamentais da consciência-de-si ética se desenham mais pura e claramente.

Assim, a transformação do mito em *éthos* tem a sua pré-história já no âmbito da fenomenologia da consciência mítica. No nível mais baixo da crença primitiva no espírito e na alma, o ser anímico também se opõe ao homem como uma mera coisa: é um poder estranho exterior que se manifesta nele, uma força demoníaca à qual está sujeito, a não ser que consiga afastá-la de si através de instrumentos mágicos de proteção. Mas tão logo as almas sejam concebidas não apenas como espíritos da natureza, mas como *espíritos protetores*, uma nova relação se inicia. Pois o espírito protetor tem uma relação mais próxima, por assim dizer mais interior com a pessoa à qual se associa. Ele não apenas a domina, mas a protege e conduz; ele não é mais algo puro e simplesmente externo e estranho, mas algo que pertence especialmente ao indivíduo, que merece confiança e é próximo a ele. Assim se diferenciam, na crença romana da alma, os *Lares* das *Larvas*: estas são fantasmas errantes que espalham terror e mal; os primeiros são espíritos amistosos, que portam uma determinada marca individual, que são ligados a uma pessoa ou a um lugar em particular, à casa ou ao campo, protegendo-a de influências nocivas²². A idéia de tais espíritos protetores personalizados parece estar presente na mitologia de quase todos os povos: eles aparecem indicados tanto nos gregos e romanos como nas religiões

22. Cf. a respeito Cumont, *After Life in Roman Paganism*, pp. 61 ss.; ver também Wissowa, *Die Anfänge des römischen Larenkultes*, Archiv für Religionswissenschaft VII (1904), pp. 42 ss.

dos aborígenes americanos, assim como nos finlandeses e antigos celtas²³. Mas o espírito protetor também não pode, na maioria das vezes, ser pensado como o “eu” da pessoa, como o “sujeito” de sua vida interior, e sim como algo objetivo em si mesmo, que, da mesma forma que mora “na” pessoa, ou seja, está ligado a ela espacialmente, também pode voltar a separar-se dela espacialmente. Para os Uitotós, por exemplo, os espíritos protetores parecem almas de objetos quaisquer, como de animais, por exemplo, violentamente capturados, e não apenas permanecem naquele que os possui, mas também podem sair dele a fim de cumprir alguma missão²⁴. E também ali onde existe a relação mais estreita entre o espírito protetor e a pessoa que ele habita, ali onde o espírito protetor determina todo o seu ser e o seu destino, ele aparece contudo ainda como existente por si, como algo separado e separável. Assim, a crença nas almas dos Bataques se baseia na idéia de que o homem, antes de nascer, antes de sua existência sensível-corporal, foi escolhido por sua alma, por seu *tondi*, e de que tudo o que diz respeito a ele, toda sua sorte e desgraça, depende dessa escolha. Tudo o que acontece ao homem, ocorre porque assim escolheu seu *tondi*. Seu estado corporal e seu temperamento psíquico, seu estado de saúde e seu caráter são inteiramente determinados pela singularidade de seu espírito protetor. Este é “uma espécie de homem no homem, mas não coincide com sua personalidade; está freqüentemente em conflito com seu eu, é um ser especial no homem, que tem vontade própria, desejos próprios, e sabe fazê-los valer

23. Documentação sobre o assunto, ver em Brinton, *Religions of primitive peoples*, p. 192.

24. Ver Preuß, *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen, 1921, pp. 43 ss.

de modo penoso contra a vontade da pessoa"²⁵. O motivo do medo diante do próprio demônio, assim, ainda supera aqui o da confiança, ligação interna necessária e pertencimento. Mas, a partir dessa sua primeira forma "demoníaca", aos poucos a alma passa a ter uma outra significação "mais espiritual". Usener acompanhou essa mudança de significação espiritual por meio da mudança de significação *lingüística*, que em grego e latim aos poucos foi experimentando a designação de δαίμων e de *genius*. O demônio primeiramente é a típica expressão para aquilo que Usener designa de "deus instantâneo" ou "deus especial". Qualquer que seja o conteúdo da representação, qualquer que seja o objeto, na medida em que desperta e dirige para si o interesse mítico-religioso de forma passageira, pode elevar-se à posição de um deus próprio, de um demônio²⁶. Paralelamente há um outro movimento destinado a transformar os demônios externos em internos, os deuses instantâneos e ocasionais em seres e figuras do destino. Não o que ocorre ao homem exteriormente, mas o que ele é originalmente, é que constitui seu demônio. Ele lhe é dado a partir do nascimento, para que o acompanhe pela vida e conduza seus desejos e sua ação. No aperfeiçoamento mais nítido que encontrou essa idéia fundamental no conceito itálico de "*genius*", o gênio, como seu nome já diz, aparece como o verdadeiro "genitor" do homem, isto é, não somente como seu genitor físico, mas também como seu genitor espiritual, como origem e expressão de sua peculiaridade pessoal. Assim, tudo o que tem em si uma genuína "forma" espiritual, tem um tal

25. Warneck, *Die Religion der Batak*, p. 8.

26. Usener, *Götternamen*, pp. 291 s.; sobre a história da palavra δαίμων, ver também Dieterich, *Nekyia*, 2.^a ed., p. 59.

gênio. Ele não é atribuído somente ao indivíduo, mas também à família e à casa, ao Estado, ao povo, como em geral a toda forma de comunidade humana. De maneira semelhante, no círculo germânico de representações tanto o indivíduo como todo um clã ou toda uma tribo possuem seu espírito protetor: na lenda nórdica, as *kynfylgja*, protetoras da espécie, contrapõem-se aos espíritos protetores do indivíduo, os *mannsfylgja*²⁷. Parece que o pensamento mítico-religioso aperfeiçoa ainda mais essa idéia e lhe destina um papel ainda mais significativo, quanto mais ele sai da esfera puramente natural para penetrar na intuição de um “reino dos fins” espiritual. Assim, por exemplo, numa religião que, como a persa, está baseada inteiramente em *uma* antítese fundamental entre bem e mal, os espíritos protetores do bem, os *fravashi*, assumem uma posição central na ordenação hierárquica do mundo. Foram eles que assistiram o senhor supremo, Ahura Mazda, na produção do mundo, e que por fim decidiram em seu favor a luta que travava contra o espírito das trevas e da mentira. “Com poder e majestade deles” – anuncia Ahura Mazda a Zaratustra – “fundei o céu que cobre esta Terra, brilhando e transluzindo, e a envolve exatamente como uma casa (...) Através do poder e majestade deles fundei a ampla Terra divinamente feita, grande e extensa, portadora de muitas belezas e de toda vida corporal, do vivo e do morto e das grandes montanhas ricas em vento e água. Pois se os fortes anjos protetores dos que acreditam na justiça não me tivessem auxiliado, aqui não

27. Ver Golther, *Handbuch der germ. Mythologie*, pp. 98 ss.; sobre os costumes lingüísticos e a esfera de representações romanos, ver, além das indicações em Usener (op. cit., p. 297), especialmente Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., pp. 175 ss. Cf. também Walter F. Otto, verbe- te “*Genius*” em Pauly-Wissowa.

haveria animais e homens, os melhores de suas espécies. A mentira teria o poder, o domínio; à mentira pertenceria o mundo corporal”²⁸. Assim, a idéia de carência de proteção alcança também o mais alto soberano, o verdadeiro deus da criação; pois, segundo a intuição fundamental da religião mazdaísta, uma religião profético-ética, também ele é o que é, nem tanto por sua elevada força física, mas graças à ordem sagrada, da qual ele é o executor. Essa ordem eterna da justiça e da verdade toma corpo nos *fravashi* e, com a sua mediação, desce do mundo do invisível para o mundo do visível. De acordo com uma passagem do *Bundehesh*, Ormazd deu aos espíritos protetores, quando ainda eram espíritos puros e incorpóreos, o direito de escolha de permanecer no estado de bem-aventurança ou ser dotados de corpos, a fim de travar junto a ele a luta contra Ahriman. Eles escolheram a segunda opção: entraram no mundo material para libertá-lo do poder do princípio hostil, do poder do mal. Esta é uma idéia que, em sua tendência fundamental, quase lembra os pontos culminantes do idealismo religioso especulativo. Pois o sensível e material aparece aqui como a barreira do “inteligível” – mas também como barreira que não obstante é necessária, porque somente nela, na sua progressiva superação o poder do espiritual pode comprovar-se e revelar-se visivelmente. E aqui também coincide a esfera do “espiritual” com a do “bem”: o mal não tem *fravashi*. Vê-se aqui como, nesse desenvolvimento, o conceito mítico de alma se aguçava eticamente e se estreitava eticamente, mas como justamente esse estreitamento ao mesmo tempo encerra em si uma concentração completamente nova sobre um teor especificamente espiritual. Pois a alma como

28. *Yasht* 13, 1; 13, 12 e 13 (tradução de Geldner em Bertholet, p. 341).

algo meramente biológico, como princípio de movimento e de vida agora não coincide mais com o princípio espiritual no homem. “Se o conceito de *fravashi*” – como julga um expositor da religião persa – “muito provavelmente se originou do culto aos antepassados tão valorizado nos indo-europeus, ele experimentou entretanto uma crescente espiritualização, através da qual ele por fim se diferencia notadamente do conceito de *Manes*: o hindu ou o romano venera a alma de seus pais mortos, o discípulo da religião mazdaísta presta homenagem ao seu próprio *fravashi* e aos de todas as outras pessoas, estejam elas vivas ou mortas ou mesmo ainda para nascer”²⁹. De fato, o novo sentimento de personalidade que aqui irrompe tem a ver com o novo sentimento de tempo que predomina na religião de Zaratustra. A partir das idéias ético-proféticas de futuro chega-se a uma verdadeira descoberta da individualidade, do eu pessoal do homem – uma descoberta da qual as primitivas representações míticas da alma sempre se servem como base, mas na qual, por fim, se imprime uma forma completamente nova a essa matéria.

Neste ponto, pois, na esfera da própria consciência mítica se efetua um desenvolvimento destinado a ultrapassar seus limites. Pode-se acompanhar na história da filosofia grega, ainda em cada uma de suas fases, o paulatino desligamento da idéia *especulativa* de “eu” [*Selbst*] de seu solo mítico materno. A doutrina pitagórica da alma ainda está completamente impregnada pela antiqüíssima herança mítica; a seu respeito, Rohde afirmou que, em seus traços principais, ela só reproduzia os fantasmas

29. Victor Henry, *Le Parsisme*, pp. 53 s.; sobre a doutrina dos *fravashi*, cf. especialmente Söderblom, *Les Fravashi*, Paris, 1899, e Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, pp. 118, 130 ss.

da antiga psicologia popular – na ampliação e realização adaptada que esta experimentou através dos teólogos e sacerdotes purificadores e, por último, pelos órficos³⁰. Mas nesses traços não se esgota a peculiaridade essencial da psicologia pitagórica, pois ela é fundada no mesmo momento que empresta uma marca específica também ao conceito pitagórico de mundo. A alma não é ela mesma nem algo material, e tampouco, apesar de todas as representações da migração mítica das almas, meramente aura ou sombra, mas está determinada, de acordo com o seu ser mais profundo e seu fundamento último, como harmonia e número. No “Fédon” de Platão, essa intuição fundamental da alma como “harmonia do corpo” é desenvolvida por Símias e Cebes, os discípulos de Filolau. E só então a alma conquista a participação na idéia de *medida* como expressão do limite e da forma pura e simplesmente, da ordem lógica e da ordem ética. Assim, o número não se torna apenas senhor de todo ser cósmico, como também de todas as coisas divinas e demoníacas³¹. E essa conquista *teórica* do mundo mítico-demoníaco, essa sua submissão a uma determinada *lei* que se expressa no número, encontra agora sua complementação e correspondência através do desenvolvimento que o problema fundamental da *ética* experimenta na filosofia grega. Da sentença de Heráclito, segundo a qual o sentido do homem é o demônio, esse desenvolvimento avança para Demócrito e Sócrates³². Só então, neste contexto, talvez se possa compreender bem

30. Rohde, *Psyche* II, 2ª ed., 167.

31. Filolau, frag. 11.

32. Sobre Demócrito, ver especialmente frag. 170, 171 (Diels): εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη – εἰδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ. ψυχῇ οἰκητήριον δαίμωνος.

o sentido e a ressonância especiais ligados ao demônio socrático e ao conceito socrático da “eudemonia”. A eudemonia se baseia na nova forma de saber descoberta por Sócrates. Ela é conquistada na medida em que a alma deixa de ser mera potência natural, na medida em que se entende como sujeito moral. Só então o homem se livrou do medo do desconhecido, do medo do demônio, porque não mais sente seu eu, seu interior, dominado por um poder mítico obscuro, porque se sente capaz de moldá-lo a partir de um discernimento claro, de um princípio do saber e do querer. Assim, ante o mito nasce aqui uma nova consciência da liberdade interior. Nos níveis primitivos do animismo encontra-se ainda hoje a concepção, minuciosamente desenvolvida, de que o homem é escolhido por seu demônio anímico. Para os Bataques da Sumatra, o patriarca dos deuses e dos homens apresenta à alma, antes de sua encarnação, diversas sortes de vida – e com a sua escolha que ela faz já está determinado o destino da pessoa na qual entrará, sua singularidade e sua essência, assim como todo o decorrer de sua vida³³. Esse motivo mítico fundamental da escolha da alma foi adotado por Platão no décimo livro da *República* – mas ele só o utiliza para, a partir dele, tirar uma nova consequência, oposta à forma de pensamento mítico e ao mundo mítico do sentimento. “O demônio não vos escolherá” – diz Láquesis às almas –, “mas vós escolhereis o demônio. A virtude não tem senhor; cada um terá dela mais ou menos, conforme a honrar ou menosprezar. A culpa é de quem escolhe, o deus é isento de culpa” (*República* 617 D). Esta sentença também é anunciada às almas em nome

33. Cf. a respeito os mitos muito característicos de que fala Warneck, *Die Religion der Batak*, pp. 46 ss.

da necessidade, em nome da *anánke*, de quem Láquesis aparece como filha. Mas, na medida em que em vez da necessidade mítica entre em cena a necessidade ética, sua lei coincide com a da suprema liberdade moral. Através da idéia de auto-responsabilidade cabe ao homem agora seu verdadeiro eu; só então este lhe é conquistado e assegurado. Mas, claro, justamente a evolução do conceito de alma na filosofia grega é que mostra o quanto é difícil para a própria consciência filosófica conservar, em sua especificidade, o novo conteúdo que a partir de então esse conceito engloba. Se acompanharmos o caminho desde Platão até o estoicismo e o neoplatonismo, então veremos como aqui a antiga concepção mítica de demônio da alma aos poucos vai predominando: entre os escritos de Plotino encontra-se um tratado que volta a tratar expressamente "do demônio que nos escolheu"³⁴.

Mas há ainda em outro aspecto, nem tanto ético, mas antes puramente *teórico*, no qual a descoberta da subjetividade, assim como se realiza na consciência mítico-religiosa, precede à sua descoberta na consciência teórico-filosófica. A primeira avança na idéia de um "eu" que não é mais determinável como coisa, nem através de analogia com coisas, mas *para* a qual, na verdade, tudo o que é objetivo está disponível como mera "aparência". O exemplo clássico para uma tal versão do conceito de eu, que se mantém no limite entre a concepção mítica e a consideração especulativa, está dado no desenvolvimento do pensamento hindu. Na especulação dos Upanixades distingue-se claramente cada um dos estágios do caminho a

34. *Enéadas* III, 4; sobre a posição dos "demônios protetores pessoais" no estoicismo e no neoplatonismo, cf. especialmente Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921, § 35 ss. (pp. 10 ss.), § 117 ss. (pp. 27 ss.).

ser percorrido. Vemos aqui como o pensamento religioso sempre procura novas imagens para o eu, para o sujeito como algo intangível e incompreensível – e como ele, por fim, pode justamente determinar esse eu somente voltando a desprezar todas essas expressões plásticas insuficientes e inadequadas. O eu é o menor e o maior: o Atman no coração é menor do que um grão de arroz ou de milho, e não obstante maior que o espaço aéreo, maior que o céu, maior que todos esses mundos. Ele não está atado às barreiras do espaço, nem a um “aqui” e “lá”, nem à lei da temporalidade, à geração e à corrupção, a uma ação e paixão, mas tudo abarca e domina. Pois ele está diante de tudo o que é e de tudo o que acontece como um mero *espectador*, que não está envolvido naquilo que vê. Neste *ato* do puro olhar ele se diferencia de tudo o que tem *forma* objetiva, que tem “figura e nome”. Para ele permanece apenas a simples determinação do “ele é”, sem uma particularização ou qualificação maiores. Assim, o eu se opõe a todo cognoscível e é não obstante, ao mesmo tempo, o cerne de todo cognoscível. Somente quem não o conhece é que o conhece – quem sabe dele, não sabe dele. Ele é não-conhecido pelo cognoscente, conhecido pelo não-cognoscente³⁵. Toda a intensidade do impulso de saber se dirige a ele – mas ao mesmo tempo toda problemática do saber está encerrada nele. Não são as coisas que devem tornar-se visíveis através do conhecimento, mas deve-se ver, ouvir, entender o eu – quem o viu, ouviu, entendeu e conheceu, este sabe todo o mundo. Porém justamente essa onisciência é ela mesma não-sabível. “Pois onde existe uma dualidade, então um vê o outro,

35. Ver *Kena Upanishad* 11; *Kāthaka Up.* VI, 12 (tradução de Deussen, *Geheimlehre des Veda*, pp. 148, 166).

um sente o odor do outro, um ouve o outro, um fala com o outro, um entende o outro, um conhece o outro (...). Mas através de quem ele conhece tudo isto, como ele o conheceria, como ele conheceria o conhecedor?"³⁶ Não se pode mostrar mais nitidamente que se abriu para o espírito uma nova certeza, mas que como *princípio* do saber não é comparável a nenhum de seus *objetos* ou produções, e que conseqüentemente é inacessível a todos os modos e meios de conhecimento, que são justamente destinados a essas produções objetivas. Mas seria precipitado se a partir daqui se quisesse deduzir um parentesco interior, uma identidade do conceito de eu dos Upanixades com o do idealismo filosófico moderno³⁷. Pois o *método* em virtude do qual a mística religiosa avança para a apreensão da subjetividade pura, e para a determinação de seu conteúdo, é claramente distinto do método de análise crítica do saber e de seu estatuto. A *direção* geral do movimento, a direção do "objetivo" para o "subjetivo", entretanto, continua sendo um momento concordante, apesar de todas as diferenças entre as metas nas quais por fim desemboca esse movimento. Por maior que seja o abismo que separa o eu da consciência mítico-religiosa do eu da "apercepção transcendental", já dentro da consciência mítica existe uma distância nada desprezível entre as primeiras representações primitivas do demônio da alma e a concepção elaborada, na qual o eu é apreendido numa nova forma de "espiritualidade" como sujeito do querer e do conhecer.

36. *Brihadaranyaka Upan.* II, 4, 5 e 14 (tradução de Deussen, op. cit., pp. 30 ss.).

37. Cf. a respeito as observações críticas dirigidas por Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, pp. 73 s., 196 ss.) contra a concepção e apresentação de Deussen.

CAPÍTULO II
A FORMAÇÃO DO SENTIMENTO-DE-SI
A PARTIR DO SENTIMENTO MÍTICO
DA UNIDADE E DA VIDA

1

A oposição entre “sujeito” e “objeto”, a diferenciação do eu com relação a tudo o que é dado e determinado como coisa não é, contudo, a única forma na qual se efetua o progresso de um sentimento comum da vida, ainda indiferenciado, para o conceito e para a consciência do “eu”. Enquanto, na esfera do saber puro, a evolução de tudo consiste antes de mais nada em que o princípio do saber é separado de seu conteúdo, em que o cognoscente é separado do conhecido, a consciência mítica e o sentimento religioso ainda abrigam uma outra oposição, mais fundamental. Aqui o eu não está referido imediatamente ao mundo exterior, mas se refere originalmente a uma existência e a uma vida pessoais de mesmo gênero que ele. A subjetividade tem como correlato nem tanto uma coisa exterior qualquer, mas antes um “tu” ou “ele”, dos quais ela, por um lado, se diferencia, a fim de, por outro, reunir-se a eles. Esse “tu” ou “ele” constituem o verdadeiro pólo contrário de que precisa o eu, para neles encon-

trar-se e determinar a si mesmo. Pois também aqui o sentimento-de-si e a consciência-de-si individuais não estão no começo, mas no fim do desenvolvimento. Nos primeiros estágios de desenvolvimento até onde podemos retroceder, encontramos o *sentimento-de-si* sempre ainda fundido a um determinado *sentimento comunitário* mítico-religioso. O eu sente e sabe a si mesmo apenas na medida em que se compreende como membro de uma comunidade, na medida em que se vê unido a outros na unidade de um clã, de uma tribo, de uma liga social. Somente nesta unidade e através dela ele possui a si mesmo; sua vida e existência próprias estão ligadas, em cada uma de suas manifestações, à vida do conjunto que os abrange, como se por laços mágicos invisíveis. Somente aos poucos essa ligação pode afrouxar-se e dissolver-se; pode-se chegar a uma autonomia do eu ante os círculos de vida que o cercam. E também aqui o mito não apenas *acompanha* este processo, mas o *comunica* e *condiciona*: ele constitui uma de suas forças propulsoras mais significativas e eficazes. Na medida em que um novo posicionamento dado pelo eu diante da comunidade encontra sua expressão na consciência mítica, na medida em que este posicionamento se objetiva miticamente sobretudo na forma de crença na alma, o desenvolvimento do conceito de alma não se torna apenas apresentação, mas um instrumento espiritual para o ato da "subjativação", para a conquista e apreensão do eu individual.

A consideração dos meros *conteúdos* da consciência mítica já aponta para o fato de que estes conteúdos não se originam exclusiva ou preferencialmente do círculo da intuição imediata da natureza. Mesmo quando não se considera a *crença e o culto aos antepassados* (no sentido da teoria "manística" representada e elaborada sobretudo por Herbert Spencer) como a verdadeira *origem* do pensamen-

to mítico, mesmo assim sua decisiva participação pode ser demonstrada onde se chegou a um claro aperfeiçoamento da representação de alma, a uma determinada “teoria” mítica sobre a morada e a procedência das almas. Entre as grandes religiões desenvolvidas, é especialmente a chinesa que se enraíza na crença nos antepassados e que parece ter conservado mais puramente suas características originais. Onde prevalece essa crença, lá o indivíduo não se sente apenas *ligado* aos ancestrais através do processo contínuo da procriação, mas se sabe *idêntico* a eles. As almas dos ancestrais não morreram; elas existem e são, a fim de encarnar novamente nos descendentes, de sempre renovar-se nas gerações recém-nascidas. E mesmo quando esse círculo primário da intuição mítico-social se amplia, quando a intuição evolui da família para a tribo, desta para a nação, então se revela que cada uma das fases dessa evolução possui, de certa forma, seu “expoente” mítico. Cada transformação da consciência social se estampa na forma e na figura de deuses. Para os gregos, acima dos deuses da família, acima dos θεοὶ πατῆρες, estão os deuses da fratria e da tribo: os θεοὶ φράτριοι e φύλιοι, que por sua vez estão subordinados aos deuses da cidade e às divindades nacionais em geral. Assim o “Estado dos deuses” se torna imagem fiel do organismo da vida social³⁸. Contra a tentativa de querer *derivar* a forma e o conteúdo da consciência mítica a partir das respectivas relações empíricas da sociedade humana e, neste sentido, transformar o ser social em *fundamento* da religião, a sociologia em fundamento da ciência da religião – contra esta tentativa Schelling já se contrapusera decisivamente. “Parece-me”

38. Já a *Política* de Aristóteles remete a isto a idéia de “Estado dos deuses”: καὶ τοὺς θεοὺς διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεῖσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο (*Política*. I, 2, 1252b.).

– considera ele, em suas conferências sobre a filosofia da mitologia – “que justamente aquilo com o que até agora ninguém se scandalizou, precisa urgentemente de investigação: a saber, se é possível que a mitologia tenha *surgido* a partir de um povo ou de dentro dele. Pois, primeiramente, o que é um povo, ou o que o torna um povo? Indiscutivelmente, não a mera coexistência espacial de um número maior ou menor de indivíduos fisicamente similares, mas sim a comunidade de consciência entre eles. Esta tem na língua comum somente sua expressão imediata; mas onde devemos encontrar essa comunidade ou o seu fundamento, senão numa visão de mundo comunitária, e esta, por sua vez, onde pode originalmente estar contida e ser dada a um povo, senão em sua mitologia? Por isso, parece impossível que uma mitologia chegue a um povo já dado, seja através da invenção de indivíduos deste povo ou surgindo através de uma produção comunitária instintiva. Isto também parece impossível, porque é impensável que um *povo seja* sem mitologia. Talvez se pensasse em retrucar que um povo se conserva coeso através de trabalhos executados em comum, como por exemplo a agricultura, o comércio, através de costumes, legislação, autoridades comuns, etc. Certamente, tudo isto faz parte do conceito de um povo, mas parece quase inútil lembrar o quão intimamente, em todos os povos, o poder da autoridade, a legislação, os costumes e até mesmo as ocupações estão ligados às representações de deuses. A questão é justamente se tudo isto, que é pressuposto e que de qualquer forma é dado *com* um povo, poderia ser pensado sem quaisquer representações religiosas, que por sua vez não existem sem mitologia”³⁹.

39. Schelling, op. cit., S.W., 2ª seção, I, pp. 62 s.

Estas palavras de Schelling continuam valendo metodologicamente, se em vez de “povo” se colocar qualquer comunidade social mais primitiva, a fim de derivar dela, como forma fundamental real, a forma ideal da consciência religiosa. Pois aqui também é necessário inverter a consideração num determinado ponto: a consciência mítico-religiosa simplesmente *resulta* tão pouco do estado factual da forma social, que parece muito mais uma das *condições* da estrutura social, um dos *fatores* mais importantes do sentimento de comunidade e da vida em comunidade. O próprio mito é uma daquelas *sínteses* espirituais através das quais primeiramente é possível uma ligação entre o “eu” e o “tu”, através da qual se produz uma determinada unidade e uma determinada oposição, uma relação de pertencimento e uma de tensão entre indivíduo e comunidade. O mundo mítico e religioso, de fato, não é compreendido em sua real profundidade, se só se vê nele a expressão, ou seja, a simples reprodução de divisões quaisquer já existentes – seja por pertencerem ao ser natural, seja ao ser social. Mais do que isto, precisamos reconhecê-lo como um meio da própria “crise”, um meio do grande processo espiritual de distinção, graças ao qual do caos do primeiro sentimento de vida indeterminado surgem determinadas formas primordiais de consciência social e individual. Neste processo os elementos da existência social, assim como os da existência física, constituem apenas a matéria que só recebe sua verdadeira forma através de certas categorias espirituais fundamentais que não estão nela mesma nem são deriváveis dela. A orientação do mito se caracteriza aqui sobretudo por realizar a delimitação entre o “interior” e o “exterior” de uma maneira completamente diferente e por deslocar as linhas fronteiriças para um ponto diferente da que ocorre, por exemplo, na forma de conhecimento empírico-causal.

Na medida em que aqui os dois momentos da intuição objetiva e do sentimento-de-si e do sentimento de vida entram numa relação completamente diferente da que ocorre na estrutura do conhecimento teórico, então graças a essa mudança de ênfase se modificam também todas as *medidas fundamentais* do ser e do acontecer – os diversos círculos e dimensões do real se reúnem e se separam de acordo com pontos de vista completamente diferentes dos que valem para a ordem e ordenação puramente empíricas do mundo da percepção, para a estrutura da experiência pura e de seu objeto.

É tarefa da sociologia da religião, que hoje existe como ciência particular, com problemas e métodos próprios, expor detalhadamente as conexões entre forma de religião e forma de sociedade. Para nós, trata-se, ao invés disso, da identificação das categorias religiosas mais gerais, que se mostram operantes nem tanto nesta ou naquela forma de organização particular, mas na constituição das formas fundamentais da consciência de comunidade em geral. A “aprioridade” dessas categorias não pode ser afirmada em nenhum outro sentido do que naquele que o idealismo crítico admite também para as formas fundamentais do conhecimento. Aqui também não se pode tratar de selecionar um círculo fixo de representações religiosas que retornam sempre iguais e em toda parte e que agem de igual forma na estrutura da consciência de comunidade – mas se pode constatar somente uma determinada direção da *questão*, uma unidade de “ponto de vista”, sob o qual a intuição mítico-religiosa realiza a ordenação do mundo e da comunidade. Este ponto de vista sempre tem a sua determinação mais detalhada através de especiais condições de vida, sob as quais está e se desenvolve cada comunidade concreta. Mas isto não impede que aqui também não se reconheçam como efica-

zes certos motivos de conformação espirituais, universais e constantes. O desenvolvimento do mito mostra em primeiro lugar com especial clareza *o seguinte*: que também a forma mais universal da consciência humana de espécie, que também a maneira com que o homem se distingue da totalidade das formas de vida, a fim de reunir-se a seus semelhantes numa "*species*" própria e natural, não está dada desde o início como *ponto de partida* da visão mítico-religiosa de mundo, mas deve ser entendida somente como um *resultado* mediato, justamente uma resultante dessa visão de mundo. Para a consciência mítico-religiosa, os limites da espécie "homem" não são de forma alguma limites rígidos, mas inteiramente flexíveis. Somente através de uma progressiva concentração, de um paulatino estreitamento desse sentimento universal de vida do qual parte o mito, é que ele alcança paulatinamente o sentimento de comunidade especificamente humano. Para etapas anteriores da concepção mítica de mundo, ainda não há uma cisão nítida que separe o homem da totalidade dos seres vivos, dos mundos vegetal e animal. Assim, em especial a esfera de representação do *totemismo* é justamente caracterizada pelo fato de que aqui o "parentesco" entre homem e animal, e em particular o parentesco entre um determinado clã e seu animal ou vegetal totêmicos, vale não num sentido figurado da palavra, mas no seu sentido estrito. Também em suas ações e feitos, em toda sua forma e maneira de vida, o homem não se sente absolutamente separado do animal. Ainda hoje se relata que os bosquímanos, se questionados, não podem indicar qualquer diferença entre homem e animal⁴⁰. Os ma-

40. Relato de Campbell, apud Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, p. 394.

laio acreditam que os tigres e elefantes têm uma cidade própria na selva, onde moram em casas e sob todos os aspectos agem como seres humanos⁴¹. O fato de que na consciência mítico-primitiva – que no mais é caracterizada pela agudeza com a qual apreende todas as diferenças sensível-concretas, todas as diferenças da forma perceptível –, o fato de que nela seja possível uma tal mistura de “gêneros” de seres vivos e uma fusão total de seus limites naturais e espirituais, deve ser fundamentado em algum traço universal da “lógica” do pensamento mítico, na forma e direção de sua formação de conceitos e de classes em geral, seja qual for a explicação *específica* a ser aceita sobre a significação e o surgimento do totemismo.

A classificação mítica se diferencia da aplicada em nossa visão de mundo empírico-teórica, sobretudo pelo fato de que lhe falta o instrumento intelectual próprio de que dispõe e constantemente utiliza a última. Quando o conhecimento empírico e racional reparte o ser das coisas em espécies e classes, então aqui é da forma da inferência e da conclusão causais que ele se serve como veículo e como fio condutor. Os objetos são reunidos em gêneros e espécies, nem tanto com base em suas semelhanças ou diferenças perceptíveis de modo puramente sensível, mas sim com base em sua dependência causal. Não os ordenamos de acordo com o modo em que se *dão* à percepção externa ou interna, mas de acordo com a maneira de “reunir-se” segundo as regras de nosso *pensamento* causal. Assim, por exemplo, toda articulação de nosso espaço perceptivo empírico é determinada pelas regras desse pensamento: a maneira como ressaltamos cada uma das figuras nesse espaço e as contrastamos entre si, a

41. Skeat, *Malay Magic*, p. 157.

maneira como determinamos sua posição e sua distância mútua, isto tudo não remonta à simples sensação, ao conteúdo material das impressões visuais e táteis, mas sim à forma de sua coordenação e ligação causais, aos atos de inferência causal. Nossa divisão e delimitação das formas morfológicas, dos gêneros e espécies dos seres vivos, também segue o mesmo princípio na medida em que se apóia essencialmente nos critérios que extraímos das regras de ascendência, do conhecimento da seqüência e relação causal das procriações e nascimentos. Quando falamos de um determinado "*genus*" de seres vivos, então essa representação serve de base à sua reprodução de acordo com determinadas leis naturais: a idéia de unidade do "*genus*" se apóia na maneira como as fazemos surgir, reproduzindo-se ininterruptamente através de uma série contínua de procriações. "No reino animal" – diz Kant, no tratado *Sobre as diversas raças humanas* – "a divisão natural em gêneros e espécie fundamenta-se na lei comum da reprodução, e a unidade dos gêneros não é senão a unidade da força procriadora, válida universalmente para uma certa multiplicidade de animais (...) A divisão escolástica se dá em classes e se baseia em semelhanças; a divisão natural, porém, em filis, classificando os animais de acordo com parentescos, considerando a geração. A primeira produz um sistema escolar para a memória; a segunda, um sistema da natureza para o entendimento. A primeira tem a intenção de sujeitar as criaturas a títulos; a segunda, de sujeitá-las a leis". A forma mítica de pensamento nada sabe de um tal "sistema da natureza para o entendimento", de uma redução das espécies a filis e da lei fisiológica da procriação. Pois, para ela, a procriação e o próprio nascimento não são processos puramente "naturais", sujeitos a regras universais e

fixas, mas essencialmente processos *mágicos*. O ato do acasalamento e o ato do nascimento não estão um para o outro como “causa” e “efeito”, não como duas etapas, cronologicamente separadas, de uma conexão causal unitária⁴². Nas tribos aborígenes australianas, que parecem ter conservado mais puramente determinadas formas fundamentais do totemismo, predomina a crença de que a gravidez da mulher está ligada a determinados locais, a certos centros totêmicos em que habitam os espíritos dos ancestrais – se a mulher se demora nesses locais, o espírito ancestral entra em seu corpo, a fim de renascer dela⁴³. Frazer tentou explicar a procedência e o conteúdo de todo o sistema totêmico a partir dessa idéia fundamental⁴⁴. Mas, ainda que uma tal explicação seja lícita e suficiente, a idéia como tal joga uma luz sobre a forma na qual em geral se realiza a formação dos conceitos míticos de gênero e espécie. No sentido da intuição mítica, a espécie não se constitui pelo fato de determinados elementos reunirem-se numa unidade com base em sua “semelhança” sensível imediata ou com base em sua “afinidade” causal mediata, mas sua unidade tem outra procedência, originalmente *mágica*. Aqueles elementos que, como membros,

42. Cf. W. Foy no *Archiv für Religionswissenschaft* VIII (1905) (apud Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, p. 32). “A maternidade, em concordância com a crença centro-australiana, não tem a ver, em todo o nordeste (da Austrália), com o intercurso sexual (...) Os embriões humanos são introduzidos já prontos no útero por um ser superior” (Cf. especialmente Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I, 2, pp. 52 s.

43. Mais detalhes em Spencer e Gillen, *The native tribes of Central-Australia*, p. 265; *The Northern Tribes of Central-Australia*, p. 170; Strehlow-Leonhardi, op. cit., I, 2, pp. 51 ss.

44. Sobre a teoria de Frazer do “conceptual totemism”, cf. *Totemism and Exogamy* (1910); IV, pp. 57 ss.

pertencem a um mesmo círculo mágico de ação, que conjuntamente cumprem uma determinada *função* mágica, mostram sempre a tendência de fundir-se, de tornar-se meras formas de aparição de uma identidade mítica que está por trás deles. Ao analisar a forma mítica de pensamento, procuramos entender essa fusão partindo da essência dessa própria forma de pensamento. Se o pensamento teórico conserva os membros, entre os quais ele realiza uma determinada ligação sintética, justamente nesta ligação como elementos autônomos, se, na medida em que os relaciona, ao mesmo tempo ele os separa e distingue, então no pensamento mítico funde-se, *numa* forma indiferenciada, aquilo que está unido como por um laço mágico. Assim, do ponto de vista da percepção imediata, o que mais parece dessemelhante ou, do ponto de vista de nossos conceitos “razionais”, mais heterogêneo pode parecer “semelhante” ou “homogêneo”, na medida em que entra somente como membro de um mesmo complexo mágico⁴⁵. A aplicação da categoria de igualdade não se efetua com base na concordância em notas características sensíveis quaisquer ou momentos conceitualmente abstratos, mas ela está condicionada pela lei da conexão má-

45. Também entre a “alma” e o “corpo” não existe, para a concepção totêmica, uma conexão “orgânico-causal”, mas unicamente uma conexão “mágica”. Por isso a alma não “tem” somente um único corpo que lhe pertence e ao qual dá vida, mas também aquela coisa “sem vida” é compreendida como seu corpo, na medida em que possui a característica pertença totêmica de classe. A *tjurunga*, um objeto de madeira ou pedra no qual se transformou um ancestral totêmico, equivale ao *corpo* do indivíduo, que se denomina de acordo com o totem correspondente. O avô mostra ao neto uma tal *tjurunga* com as seguintes palavras: “este tu corpo és; este tu o mesmo. Tu lugar outro não deves levar, tu sofres”, quer dizer: “Este é teu corpo, este é teu segundo eu. Se lebares essa *tjurunga* a outro local, terás dor.” Ver Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme* I, 2, p. 81.

gica, da "simpatia" mágica. O que sempre está unido através dessa simpatia, o que se "corresponde" magicamente, se apóia e se favorece, é o que se reúne para a unidade de um gênero mítico⁴⁶.

Se aplicamos esse princípio da "formação de conceitos" mítica à *relação entre homem e animal*, então abre-se um caminho pelo qual se pode chegar à compreensão ao menos da *forma fundamental* universal do totemismo, quando não de suas ramificações e derivações específicas. Pois nessa relação encontramos já cumpridos, desde o início, um momento essencial, uma condição fundamental da formação da unidade mítica. A relação original entre homem e animal, válida no pensamento primitivo, não é uma relação prática unilateral, nem empírico-causal, mas é uma relação puramente mágica. Para a intuição dos "primitivos", os animais aparecem mais dotados de forças mágicas especiais do que todos os outros seres. Relata-se sobre os malaios que nem o maometismo teria sido capaz de extinguir o medo e reverência ao animal, profundamente arraigados entre eles: sempre se atribuía especialmente aos grandes animais, ao elefante, ao tigre, ao

46. Provas muito características para esse processo da "fusão" mágica contém a apresentação que fez Lumholtz do "simbolismo" dos índios Huichol. Nesse "simbolismo", que evidentemente encerra em si mais do que mera simbólica, o cervo, por exemplo, aparece idêntico a uma determinada espécie de cacto, a pelotina, isto porque ambos têm a mesma "história mágica" e porque ocupam a mesma posição no comportamento mágico-prático. As espécies cervo e pelotina, que "em si", ou seja, de acordo com as leis de nossa conceituação empírica e racional, são absolutamente diversas, aqui aparecem como "o mesmo", porque correspondem uma à outra no ritual mágico-mítico dos Huichol, que domina e determina toda a sua visão de mundo. Mais detalhes em Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians* (Memoirs of the Amer. Mus. of Natural History, Nova York 1900, pp. 17 ss.); cf. também Preuß, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, pp. 12 s.

rinoceronte, uma força "demoníaca" sobrenatural⁴⁷. Sabe-se que para a intuição primitiva os animais que aparecem numa determinada estação do ano eram quase sempre considerados criadores, portadores dessa estação: no pensamento mítico, de fato, é a andorinha que "faz" o verão. E, assim como a influência que exerce o animal sobre a natureza e o homem é absolutamente compreendida neste sentido mágico, o mesmo vale também para toda forma do comportamento ativo e prático do homem com relação ao animal. A caça também não é uma mera técnica que leva à descoberta e abate da presa, e cujo êxito está ligado somente à observação de determinadas regras práticas, mas ela pressupõe uma relação mágica, que o homem produz entre si mesmo e o animal de caça. Entre os índios norte-americanos considera-se sempre que à caçada "real" antecede seu exercício mágico, que muitas vezes se estende por dias e semanas e que está ligado a medidas mágicas de segurança bem determinadas, a uma grande quantidade de prescrições tabus. Assim, por exemplo, a caça ao bisão é precedida pela dança do bisão, na qual se representa por mímica e em detalhes a captura e a morte do animal⁴⁸. E esse ritual mítico não é apenas jogo e máscara, mas uma parte integrante da caçada "efetiva", na medida em que de sua exata observação depende essencialmente o sucesso da caça. Um ritual semelhante, rigorosamente elaborado, assim como para o rastreamento e o abate da presa, vale também para a preparação e o desfrute da refeição. Em tudo isto se mostra que, para a

47. Ver Skeat, *Malay Magic*, pp. 149 s.

48. Ver a descrição dessa dança em Catlin, *Illustrat. of the Manners, Customs and Condition of the North American Indians* I, 128, pp. 144 ss. Mais material etnológico sobre os costumes mágicos na caça ou na pesca está reunido em Levy Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, pp. 200 ss.

intuição primitiva, homem e animal mantêm uma relação mágica permanente, que sua eficácia mágica passa continuamente de um a outro e se funde com o outro⁴⁹. Mas justamente esta unidade de *efeito* não seria possível, do ponto de vista do pensamento mítico, se não tivesse por base uma unidade de *essência*. Portanto, aqui sofre uma inversão a relação que vigora em nossa repartição teórica da natureza em formas de vida determinadas, separadas entre si, em “espécies” e “classes”. A determinação da espécie não se baseia em regras empírico-causais de procriação; a idéia de “*genus*” não depende da conexão empírica de *gignere* e *gigni*, mas a convicção da identidade do *genus*, da maneira como surge com base no comportamento mágico recíproco entre homem e animal, é o elemento primário ao qual se associa mediatamente a idéia de “descendência” comum⁵⁰. A identidade aqui não é absolutamente uma mera identidade “deduzida”, mas uma identidade em que se acredita miticamente, porque

49. Aqui se pode lembrar que sempre que desaparecem as inibições causadas pela reflexão consciente, por nosso pensamento analítico-causal e analítico-classificatório, costuma reaparecer a intuição dessa identidade essencial entre homem e animal. Como ressalta Schiller em *Wahn und Erkenntnis*, p. 109, a *casuística psiquiátrica* também está repleta de exemplos dessa espécie.

50. Justamente onde predomina a idéia de “*conceptional totemism*”, isto aparece com especial clareza: pois também aqui a unidade de um determinado grupo totêmico não se baseia por exemplo no modo no qual são gerados os membros desse grupo; antes, o processo da procriação já pressupõe essa unidade do grupo. Pois os espíritos totêmicos só entram nas mulheres das quais se reconheceram “parentes em essência”. “Se uma mulher passa por um lugar no qual está o corpo metamorfoseado de um ancestral” – assim descreve Strehlow (op. cit., p. 35) – “então um *ratapa*, que já a havia visto e nela reconhecido sua mãe de classe, entra em seu corpo pela coxa (...). Quando depois nasce uma criança, ela pertence então ao totem do respectivo *altjirangamitjina*.”

é uma identidade vivida e sentida magicamente⁵¹. Onde quer que as representações totêmicas ainda conservem sua verdadeira intensidade e força vital, lá ainda hoje se crê que os membros dos diversos clãs não apenas descendem de diversos ancestrais animais, mas que realmente *são* essas espécies animais, são realmente determinados animais aquáticos, ou jaguares ou araras-vermelhas⁵².

Mas mesmo que, a partir da orientação universal do pensamento mítico, torne-se compreensível um dos pressupostos fundamentais do totemismo, mesmo que se pos-

51. Parece que esse fundamento puramente emocional [*gefühlsmäßige*] dos “sistemas” totêmicos pode ser demonstrado também onde os componentes representacionais [*vorstellungsmäßigen*] do totemismo foram reprimidos e só podem ser reconhecidos em restos isolados. Um material muito rico sobre o assunto oferece agora um estudo recentemente publicado por Bruno Gutmann, *Die Ehrerbietung der Dschagganeger gegen ihre Nutzpflanzen und Haustiere* (Archiv für die gesamte Psychologie, vol. 48 [1924], pp. 123 ss.). Aqui se mostra de uma maneira altamente vivida e clara a “forma de vida” do totemismo, que serve de base para sua “forma de pensamento”. Na apresentação de Gutmann, olhamos para uma camada do representar na qual a “identidade” entre homem e animal e entre homem e planta é posta não tanto como conceito e pensada de forma lógico-reflexiva, mas na qual, de maneira imediatamente mítica, é vivida [*erfahren*] como unidade e unicidade inexoráveis. “A força primordial (...) é o sentimento de unidade vital com o animal e a planta, e o desejo de configurá-la numa comunidade dominada pelo homem, que os envolve num círculo no qual tudo é plenamente completo e se fecha para fora” (p. 124). Assim, ainda hoje o Jaga identifica suas etapas de vida à banana e a torna uma de suas imagens (...). Nos preceitos de adolescência e, mais tarde, nos de matrimônio, a bananeira representa um papel decisivo (...). Mesmo que os preceitos em sua forma atual, determinada pelo culto aos antepassados, ainda ocultem muito e dêem às ações com a banana um caráter puramente simbólico, eles ainda assim não puderam ocultar completamente a conexão vital originária e imediata entre a banana e a nova vida de um homem” (pp. 133 s.).

52. Cf. a respeito especialmente K. v. d. Steinen, *Bericht über die Bororo*.

sa entender que as “espécies” vivas, para esse pensamento, devem delimitar-se umas das outras de modo completamente diferente do que para a percepção empírica e para a consideração empírico-causal, com isto ainda não se solucionou o verdadeiro problema que nos impõe o totemismo. Pois a particularidade específica dos fenômenos que costumamos reunir sob o conceito universal de totemismo não reside em que aqui se estabeleçam, entre o homem *em geral* e determinadas espécies animais, certas ligações, certas identidades míticas, mas sim que cada grupo em particular possui um animal totêmico *particular*, com o qual mantém uma relação especial, com o qual aparece “aparentado” e “pertencente” em sentido estrito. Somente essa *diferenciação*, ao lado de seus fenômenos sociais conseqüentes e colaterais, entre os quais está em primeiro lugar o princípio da exogamia, a proibição do casamento entre membros do mesmo grupo totêmico, constitui a forma fundamental do totemismo. Contudo, como parece, também podemos aproximar-nos da compreensão dessa diferenciação se estivermos atentos a que o modo no qual se realiza para o homem a intuição do ser objetivo e a ordenação desse ser em “classes” singulares remonta, no final de contas, a diferenças no modo e direção de sua *ação efetiva*. Mais adiante ainda será considerado detalhadamente de que maneira esse princípio domina toda a estrutura do mundo mítico intuitivo, de que maneira o mundo dos *objetos* míticos quase sempre se mostra como uma mera projeção objetiva da *ação* humana. Aqui basta ter presente de que modo já é dada, nos níveis mais baixos do pensamento mítico, já dentro da visão “mágica” do mundo, a primeira semente para um tal desenvolvimento, na medida em que as forças mágicas, das quais depende todo acontecer, não se estendem

igualmente sobre todos os círculos do ser, mas podem distribuir-se nele de forma bem variada. Também onde a intuição da ação “subjetiva” ainda se individualizou tão pouco que todo o mundo parece dominado por uma força mágica indeterminada, que a atmosfera parece carregada, por assim dizer, de uma eletricidade espiritual, cada sujeito participa, em medida diversa, dessa força universalmente difundida, em si impessoal. Em alguns indivíduos e em algumas classes e castas, a potência mágica que penetra e domina o universo aparece particularmente intensificada e concentrada – o poder puro e simplesmente, o mana universal, se desmembra nas formas particulares de mana dos guerreiros, de mana dos caciques, dos sacerdotes, dos médicos⁵³. Mas além dessa particularização quantitativa, na qual a força mágica aparece ainda como uma posse comum e transferível, que está por assim dizer armazenada apenas em alguns lugares e pessoas, pode e deve logo aparecer uma particularização qualitativa. Pois nenhum tipo de comunidade, por mais primitiva que seja, pode ser pensada simplesmente como mero ser coletivo, no qual, ultrapassando a intuição do ser e do agir efetivo do todo, não se chegaria a espécie alguma de consciência do agir efetivo das partes. Ao contrário, já desde cedo devem acontecer os rudimentos de uma diferenciação – seja individual ou social –, deve-se chegar a uma divisão e estratificação múltiplas da eficácia humana, que então se manifestará e refletirá de alguma forma também na consciência mítica. Nem todo indivíduo, nem toda união ou grupo pode tudo, mas a cada um está reservado um determinado âmbito de ação, no qual tem de co-

53. Cf. a respeito a exposição e os documentos em Fr. Rud. Lehmann, *Mana*, pp. 8 ss., 12 ss., 27 ss.

locar-se à prova e para além do qual seu poder [*Macht*] é anulado. A partir desses limites do *poder* [*Können*], aos poucos se determinam, para a intuição mítica, os limites do *ser* e de suas diversas classes e espécies. Se um traço essencial do conhecimento puro, da "teoria" pura é o de que para ele a esfera da visão é mais ampla do que a da ação, então a princípio a intuição mítica se reduz ao domínio ao qual está dirigida de maneira mágica e prática e o qual domina de maneira mágica e prática. Para ela valem as palavras do Prometeu de Goethe: para ela *há* somente a esfera que preenche com sua eficácia, nada abaixo, nada acima. Disto ao mesmo tempo resulta que, aqui, a cada espécie e direção particulares da ação, deve corresponder um aspecto particular do ser e da conexão dos elementos do ser. Com tudo isto, o homem se resume a uma unidade de essência, da qual recebe efeitos imediatos e sobre a qual exerce efeitos imediatos. Sua posição perante o animal também precisa ser determinada de acordo com essa concepção fundamental, diferenciando-se de acordo com ela. O caçador, o pastor, o camponês – todos eles sentem-se ligados ao animal em sua atividade imediata; sentem-se presos a ele e com isso, de acordo com a regra fundamental que domina toda conceituação mítica, são "aparentados" com ele: mas esta comunidade se estende, em cada um deles, a círculos de vida completamente diferentes, a diversos gêneros e espécies animais. A partir daqui talvez se possa conceber como a unidade originária do sentimento de vida, em si indeterminada, a partir da qual o homem se sente unido a todo ser vivo, aos poucos passa àquela relação mais específica que une cada um dos grupos particulares de homens a determinadas classes de animais. Justamente aqueles sistemas totêmicos considerados e estudados com maior

exatidão, de fato oferecem alguns sinais de que a escolha do animal totêmico originalmente não é absolutamente algo puramente externo e contingente, que ela não significa uma mera “heráldica”, mas que apresenta e objetiviza uma atitude vital e espiritual específica. Também as relações atuais, que indubitavelmente não podem ser consideradas “primitivas”, mas nas quais a imagem original do totemismo já foi encoberta e tornada desconhecida por uma abundância de determinações contingentes, ainda freqüentemente deixam transparecer com clareza esse traço fundamental. Na visão de mundo mítico-sociológica dos Zunhi, a ordenação totêmica coincide em muito com a ordenação em castas, de forma que os guerreiros, os caçadores, os camponeses, os curandeiros pertencem respectivamente a grupos particulares, designados por determinados animais totêmicos⁵⁴. E às vezes o parentesco entre o próprio clã e seu animal totêmico é tão estreito que quase não se pode decidir se o clã, de acordo com a sua peculiaridade, escolheu um determinado animal totêmico, ou se, ao contrário, ele se formou e conformou a partir do caráter desse animal; a animais selvagens e fortes correspondem clãs e atividades belicosos; a animais dóceis correspondem clãs e atividades pacíficos⁵⁵. É como se cada clã por assim dizer se visse objetivamente em seu animal totêmico, como se reconhecesse nele sua essência, sua singularidade, a direção fundamental de sua ação. E na medida em que então, nos sistemas desenvolvidos

54. Ver Cushing, *Outlines of Zuñi Creation Myths* (13th Ann. Rep. of the Bur. of Ethnol., pp. 367 ss.).

55. Cf. a respeito por exemplo, o relato em *The Cambridge Expedition to Torres Straits*, V, 184 ss. (apud Levy Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, pp. 217 s.); assim como as indicações em Thurnwald, *Die Psychologie des Totemismus*, *Anthropos* XIV (1919), pp. 16 s.

do totemismo, a ordenação não se limita a grupos sociais singulares, mas se estende concentricamente a todo ser e acontecer⁵⁶, então com isto todo o universo é dividido de acordo com tais “afinidades”, é separado em determinados gêneros e espécies claramente delimitados⁵⁷.

56. Essa ampliação concêntrica aparece especialmente clara no sistema totêmico dos Marind-anim, descrito detalhadamente por P. Wirz (*Die religiösen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistischen Gruppierungen*, Hamburgo, 1922). Pormenores em meu estudo *Begriffsform im mythischen Denken*, pp. 19 ss. e 56 ss.

57. Comprova-se o quanto essa separação está condicionada por um traço universal do “pensamento estrutural” mítico quando, sob esse aspecto, se comparam os sistemas totêmicos com outras classificações míticas completamente diferentes quanto ao conteúdo, especialmente com os sistemas da *astrologia*. Também aqui os “gêneros” de ser, a coordenação de todos os seus elementos singulares entre si são conquistados pelo fato de inicialmente serem separados determinados *círculos de influência mágicos*, a frente de cada um dos quais está um planeta, como seu senhor. O princípio mítico da *σύννοια πάντα* experimenta com isso uma diferenciação: não qualquer elemento do ser pode influir imediatamente sobre cada outro, mas age diretamente sempre apenas sobre aquilo que lhe é aparentado em essência, aquilo que está no âmbito da mesma “corrente” mágico-astrológica de coisas e acontecimentos. Assim, por exemplo, para escolher uma dessas cadeias, de acordo com a exposição do *Picatrix*, Marte é a fonte da força de atração; ele tem sob sua proteção a ciência natural, a veterinária, a cirurgia, a extração de dentes, a sangria e a circuncisão. Das *línguas*, o persa lhe pertence; dos *membros externos*, a narina direita; do *interior* do corpo, a bile vermelha; dos *tecidos*, a semi-seda e a pele de coelho, pantera e cães; dos *ofícios*, a ferraria; dos *paladares*, o amargor quente e seco; das *pedras preciosas*, a cornalina; dos *metais*, o rosalgar, o enxofre, a nafta, o vidro e o cobre; das *cores*, o vermelho-escuro, etc. (mais detalhes em Hellmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*, em *Vorträgen der Bibliothek Warburg*, I [1921/22], pp. 104 ss.) E a essa idéia de mesmo *genus* mágico que abrange os mais variados conteúdos do ser e os compõe numa unidade, segue também aqui a idéia de procriação, do *gignere* e *gigni*: pois o que quer que esteja sob um determinado planeta, que pertença ao seu círculo de influência mágico, tem esse planeta como seu ancestral e está ligado a ele pela relação de *filiação* planetária. Cf. a res-

Mas por mais nitidamente que se possam marcar aos poucos todas essas diferenciações, para a consciência e o sentimento míticos, não deixa de permanecer conservada, com uma força não menos intensa, a idéia de *unidade da vida*. A dinâmica e o ritmo da vida são sentidos igualmente – não importando as diversas configurações objetivas em que se revelem. Elas são as mesmas não apenas no homem e no animal, mas também no homem e no reino vegetal. No desenvolvimento do totemismo, animal e vegetal também não estão claramente separados. A mesma veneração ao animal totêmico é dedicada pelo clã ao seu vegetal totêmico; as mesmas prescrições que proíbem a morte de um animal totêmico ou autorizam, sob a observância de determinadas condições, a de um determinado cerimonial mágico valem também para o desfrute do vegetal totêmico⁵⁸. A “descendência” do homem de uma determinada planta, assim como a idéia de transformação de formas humanas e vegetais, constitui um motivo constante do mito e dos contos míticos. Também aqui a forma exterior e a aparência e conformação físicas particulares podem ser facilmente rebaixadas à mera máscara, porque o sentimento de comunidade de todo ser vivo desde o início apaga todas as diferenças visíveis e todas as diferenças que possam ser estabelecidas no pensamento causal-analítico, ou as faz valer como diferenças meramente contingentes, acidentais. Este sentimento encontra seu apoio mais forte na peculiaridade da intuição mítica do tempo, para a qual toda vida é mar-

peito especialmente as conhecidas apresentações figurativas dos “filhos dos planetas”; mais detalhes em Fritz Saxl, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Okzident*, Islam III, pp. 151 ss.

58. Ver por exemplo a lista de plantas totêmicas dos Aranda e Loritja em Strehlow, op. cit., I, 2, pp. 68 ss.

cada por *fases* bem determinadas, que sempre retornam do mesmo modo. Todas essas fases não são meras medidas, segundo as quais dividimos o acontecer artificial e arbitrariamente, mas nelas se apresenta a essência e a índole fundamental da própria vida, como uma unidade *qualitativa* permanente. Assim, especialmente no vir-a-ser e crescer, no desaparecer e fenecer do reino animal, o homem não encontra uma *expressão* meramente mediata e refletida de seu próprio ser, mas apreende a si mesmo e se conhece imediatamente; ali, ele experimenta seu próprio *destino*. Diz um provérbio védico: "Do inverno, verdadeiramente surge, renascendo, a primavera. Pois do primeiro esta volta a existir. Volta verdadeiramente a existir neste mundo quem sabe disto"⁵⁹. Das grandes religiões desenvolvidas, foi especialmente a religião fenícia que mais puramente conservou esse sentimento mítico fundamental e mais intensamente o desenvolveu. Designou-se a "idéia de vida" justamente como a idéia central dessa religião, da qual irradia todo o resto. Enquanto no panteão fenício os *baales* parecem ser formações relativamente tardias, enquanto aparecem nem tanto como personificações de forças naturais, à deusa Astarte não é próprio nenhum desses laços nacionais. Ao contrário, ela representa a deusa-mãe pura e simplesmente, que como tal faz surgir toda vida de dentro de si, que sempre volta a engendrar não apenas a espécie, como também toda existência físico-natural. A ela, eterna geradora, imagem da fertilidade inesgotável, se contrapõe a imagem do jovem deus, seu filho, que está sujeito à morte, mas sempre consegue libertar-se dela e ressuscita numa nova forma

59. Ver Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, p. 29.

de existência⁶⁰. Essa imagem do deus que morre e res-suscita não apenas atravessa a maioria das religiões históricas, como também se encontra em outras variações, mas, de forma essencialmente igual, também no círculo religioso de representações primitivas. E dela se irradia, por toda parte, a máxima força *cultural*. Se compararmos os cultos à vegetação dos primitivos com o culto de Tamuz na Babilônia, o culto fenício de Adônis, o culto frígio de Átis e o culto trácio de Dioniso, então em todos eles se revelará a mesma linha básica de desenvolvimento e a mesma fonte de estímulo especificamente religioso. Em nenhum deles o homem se limita a contemplar o acontecimento natural, mas sempre é impulsionado a romper a barreira que o separa do universo dos seres vivos, a aumentar a intensidade do sentimento de vida de tal maneira que com isso ele se liberta de sua *particularização*, seja ela genérica ou individual. Em danças orgiásticas selvagens é alcançada essa libertação, é restabelecida a identidade com a fonte originária de toda vida. Aqui não se trata de uma *interpretação* meramente mítico-religiosa do acontecimento natural, mas de uma imediata unificação com ele, de um genuíno drama que o sujeito religioso experimenta em si mesmo⁶¹. A *narrativa* mítica

60. Mais detalhes, ver especialmente em W. v. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911.

61. Sobre o culto de Adônis, Átis e Osíris e seus paralelos "primitivos", cf. especialmente a exposição abrangente de Frazer, *Adonis, Attis, Osiris* (*Golden Bough* vol. IV), 3ª ed., Londres, 1907; sobre os cultos à vegetação, ver especialmente Preuß, *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, Archiv für Anthropologie N.F. I, pp. 158 ss., 171 ss. Recentemente Gustav Nickel (*Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund, 1921) tornou verossímil que também o mito germânico de Balder pertença à mesma esfera de intuição e que exista até mesmo uma conexão genética direta entre Balder e Adônis-Tamuz.

é na maioria das vezes somente o reflexo externo desse acontecimento interior, é o leve véu, através do qual transparece esse drama. Assim, na forma do culto a Dioniso surge a narrativa de Dioniso-Zagreus, que é vencido pelos Titãs, cortado em pedaços e engolido, de forma que a divindade una se perde na multiplicidade de formas deste mundo e na multiplicidade de homens: pois das cinzas dos Titãs, destruídos por Zeus com um raio, surge a espécie humana⁶². O culto egípcio a Osíris também se baseia na identidade suposta entre o deus e o homem. O próprio morto torna-se Osíris: "Tão certo quanto Osíris vive, ele também viverá; tão certo quanto Osíris não tenha morrido, ele também não morrerá; tão certo quanto Osíris não tenha sido aniquilada, ele também não será aniquilado"⁶³. Para a consciência *metafísica* desenvolvida, a certeza da imortalidade se baseia sobretudo na nítida separação analítica que essa consciência realiza entre "corpo" e "alma", entre o mundo do ser físico-natural e o mundo do ser "espiritual". A consciência mítica, porém, originalmente nada sabe de uma tal separação, de um tal dualismo. Aqui, a certeza da continuidade se enraíza muito mais na visão contrária: aqui, ela sempre volta a fortalecer-se na concepção da natureza como um ciclo de nascimentos sempre novos. Pois todo crescer e vir-a-ser

62. Sobre origem e significação da lenda de Dioniso-Zagreus, ver especialmente Rohde, *Psyche*, 2ª ed., pp. 116 ss., 132.

63. Ver Erman, *Die Ägyptische Religion*, 2ª ed., pp. 111 ss.; Le Page Renouf, *Lectures on the origin and growth of religious as illustrated by the religion of ancient Egypt*, Londres, 1880, pp. 184 ss. No culto frígio de Attis também reaparece a mesma concepção básica e a mesma fórmula mítica (θαρπεῖτε, Μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία); detalhes em Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910, pp. 205 ss.

está inter-relacionado e se entrelaça magicamente. Nos costumes festivos com os quais o homem acompanha determinadas fases decisivas do ano, com os quais ele sobretudo acompanha o pôr-do-sol no equinócio de outono ou o nascer do sol e o retorno da luz e da vida, aparece claramente que aqui não se trata de um mero reflexo, de uma reprodução analógica de um acontecimento externo, mas que aqui a ação humana e o vir-a-ser cósmico estão imediatamente entrelaçados. A representação mítica “complexa” originalmente não decompõe o ser numa multiplicidade de “espécies” biologicamente separadas entre si, nem tampouco se distinguem para ela as diferentes forças animadoras e procriadoras da natureza. É a mesma força vital a quem se confia o crescimento vegetal e o nascimento e crescimento humanos. No contexto da visão mágica do mundo e da atividade mágica, um sempre pode substituir o outro. Assim como no conhecido costume do “leito conjugal sobre o campo” o exercício ou representação do ato sexual tem como consequência imediata a gravidez e a fertilidade da terra, inversamente, é a representação mímica da fecundação da terra que faz com que as almas tenham capacidade e força para renascer depois da morte. A chuva, que fecunda a terra, tem seu “equivalente” mágico no sêmen humano; o arado no membro viril; o sulco da terra, no ventre feminino: com um, o outro é magicamente posto e dado⁶⁴.

Conseqüentemente, a idéia de “Mãe Terra”, ou a idéia correspondente da Terra como pai, constitui um núcleo e uma idéia primordial que sempre dá provas de seu poder,

64. Sobre o todo, ver especialmente Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, especialmente cap. 4-6, e *Mythologische Forschungen*, Estrasburgo, 1884, cap. VI: *Kind und Korn* (pp. 351 ss.).

desde a crença dos povos primitivos até as mais elevadas configurações da consciência religiosa. Para os Uitotós, na época em que não há frutas, elas descem ao pai dentro da terra: a "alma" das frutas e plantações vai à morada do pai⁶⁵. Nas *Coéforas* de Ésquilo, na oração de Electra junto ao túmulo de Agamenão, exprime-se um aspecto fundamental da crença grega de que a terra é a mãe em comum, que traz à luz as crianças e a quem serão devolvidas após a morte, a fim de ressuscitar para a nova vida no ciclo do vir-a-ser⁶⁶. Ainda mesmo no *Menexeno* de Platão se encontra a afirmação de que não é a terra que imita as mulheres na gravidez e nascimento, mas as mulheres é que imitam a terra. Para a intuição mítica originária, porém, aqui não há um antes ou depois, um primeiro ou segundo, mas apenas o entrelaçamento completo e indissolúvel dos dois processos. Os cultos de mistérios voltam essa crença universal para o individual. Através do exercício dos atos sacramentais que representam o segredo primordial do vir-a-ser, da morte e ressurreição, o mista procura conquistar a garantia da ressurreição. No culto a Ísis, ela, a criadora das verdes sementes, é para aqueles que a veneram a mãe de Deus, a grande Mãe, a senhora que dá vida a todos os homens⁶⁷. E aqui, como em outros cultos de mistérios, ensina-se expressamente que o mista, antes de

65. Preuß, *Religion und Mythologie der Uitoto*, p. 29, cf. Preuß no *Archiv für Religionswiss.* VII, p. 234.

66. *Coéforas*, verso 127 ss.; cf. Wilamowitz, *Einleitung zur Übersetzung der Eumeniden des Äschylos*, *Griech. Tragöd.* II, p. 212.

67. Mais detalhes, ver especialmente nos escritos de Dieterich, *Nekyia*, 2ª ed., pp. 63 ss., *Eine Mithrasliturgie*, pp. 145 s., *Mutter Erde*, pp. 82 ss. – Sobre a idéia de mãe terra na esfera semita, cf. especialmente em Th. Nöldeke, *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten*, *Arch. für Religionswiss.* VIII, pp. 161 ss. e Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 18 ss.

alcançar seu novo ser *espiritual*, sua “transfiguração” espiritual, deve primeiro ter passado por todos os ciclos da *natureza* e da vida física, ter estado em todos os elementos e em todas as figuras, na terra, na água e no ar, nos animais e nas plantas, ter realizado a caminhada e transformação por todas as zonas celestiais e por todas as formas animais⁶⁸. E assim, onde a tendência fundamental se dirige a uma separação clara entre o espiritual e o corporal, ao dualismo entre corpo e alma, sempre volta a surgir porém o originário sentimento mítico de unidade. As categorias fundamentais da vida comunitária humana a princípio também são concebidas e utilizadas como “naturais” e “espirituais”. Especialmente a forma primordial da família humana, a tríade pai, mãe e filho, é imediatamente inserida no ser da natureza, assim como é extraída dela. A “Mãe Terra”, tanto na religião védica quanto no norte germânico, se contrapõe ao “Pai Céu”⁶⁹. Entre os polinésios, a origem do homem também remonta ao céu e à terra como seus primeiros pais filogênicos⁷⁰. A trindade pai, mãe e filho é representada na religião egípcia pelas figuras de Osíris, Ísis e Hórus, e assim retorna em quase todos os povos semitas, bem como está comprovada nos povos de origem germânica⁷¹, nos itálos e celtas, citas e mongóis. É daí que Usener vê, na idéia dessa trindade divina, uma categoria fundamental da consciência mítico-religiosa – uma “forma de intuição profundamente enrai-

68. Cf. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, pp. 33 ss.

69. Mais detalhes em Oldenberg, *Religion des Veda*, 2ª ed., pp. 244 s., 284, e em L. v. Schröder, *Arische Religion*, I, 295 ss., 445 ss.

70. Ver a lenda contada por Grey, *Polynesian Mythology*, Auckland, 1885, pp. 1 ss., sob o título *The children of Heaven and Earth*.

71. Sobre a tríade de deuses germânicos Balder, Frigga e Odin, ver especialmente Neckel, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, pp. 199 ss.

zada e por isso dotada da força de um impulso natural”⁷². Também no desenvolvimento do cristianismo foi-se paulatinamente formando a concepção ético-religiosa da “filiação divina”, primeiramente a partir de determinadas intuições concretas e físicas dessa relação. Aqui, a esperança de ressurreição também se baseia preferencialmente na idéia fundamental das antigas religiões primitivas de que o piedoso é fisicamente aparentado com o Deus-Pai, de que é um filho consanguíneo de Deus⁷³.

Assim, todo ser natural no mito se expressa na linguagem do ser sócio-humano, e todo ser sócio-humano na linguagem do ser natural. Aqui não é possível uma redução de um momento a um outro, mas ambos determinam, na sua *correlação* permanente, a estrutura peculiar e a complexão peculiar da consciência mítica. Por isso, é igualmente unilateral se procuramos “explicar” as produções do mito de modo puramente sociológico, assim como de modo puramente naturalista. A tentativa mais enfática e conseqüente de uma tal explicação foi feita pela moderna escola sociológica francesa, especialmente pelo seu fundador Émile Durkheim. Ele parte do princípio de que nem o animismo nem o “naturismo” poderiam ser a verdadeira raiz da religião; pois, se fossem, então isto significaria que toda vida religiosa em geral, sem um fundamento sólido e real, seria uma coleção de meras ilusões,

72. Ver Usener, *Dreiheit*. Rhein. Mus. N. F. vol. 58; sobre a difusão da tríade pai, filho e mãe na esfera semita, ver agora especialmente Nielsen, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, Copenhagen, 1922, pp. 68 ss.; sobre Egito, Babilônia e Síria, ver o verbete de Bousset “*Gnosis*” em Pauly-Wissowa.

73. Documentos a respeito em Nielsen, op. cit., pp. 217 ss.; cf. especialmente a análise do predicado do “deus vivo”, do ponto de vista da história das religiões, em Baudissin, op. cit., pp. 498 ss.

um conjunto de fantasmas. A religião não pode fundamentar-se em solo tão vacilante; mas se intenciona uma forma qualquer de verdade interna, então deve fazer-se reconhecer como expressão de uma realidade objetiva. Essa realidade não é a natureza, mas a sociedade. Não é uma realidade física, mas social. O verdadeiro objeto da religião, o objeto único e originário do qual derivam todas as produções e manifestações religiosas, é o grupo social ao qual o indivíduo pertence indissoluvelmente e que condiciona seu ser e sua consciência, de forma completa e integral. É justamente esse grupo social que, assim como também determina a forma da mitologia e a forma da religião, também engloba o esquema fundamental e o modelo para toda compreensão teórica, para todo *conhecimento* da realidade. Pois todas as categorias nas quais apreendemos essa realidade – os conceitos de espaço e tempo, os conceitos de substância e causalidade – são produtos não do pensamento individual, mas do pensamento social e, conseqüentemente, têm a sua pré-história sócio-religiosa. Reportá-las a essa pré-história, reportar sua estrutura aparentemente lógica a determinadas estruturas sociais, significa explicar esses conceitos e entendê-los em sua “aprioridade” própria. Ao indivíduo deve parecer “a priori”, universalmente válido e necessário tudo o que não se origina de sua própria atividade, mas da atividade do gênero. O laço real que une o indivíduo a sua tribo, seu clã, sua estirpe é, por isso, o único fundamento demonstrável para a unidade ideal de sua consciência do mundo, da estrutura religiosa e intelectual do cosmo. Aqui não se tratará detalhadamente da fundamentação *epistemológica* dada por Durkheim à sua doutrina, aqui não se tratará de sua tentativa de substituir a dedução “transcendental” das categorias por sua dedução sociológica. É evidente que também se poderia perguntar se as cate-

gorias que para ele devem *derivar-se* do ser da sociedade não seriam *condições* justamente desse ser, e se as formas puras de pensamento, assim como as da intuição, não são as que primeiramente possibilitam e constituem o estado da sociedade, bem como a legalidade empírica dos fenômenos que chamamos "natureza". Mas mesmo quando dispensamos essa questão, quando nos detemos exclusivamente no âmbito dos fenômenos da consciência mítico-religiosa, o resultado, num exame mais apurado, é que também sob esse ponto de vista a teoria de Durkheim acaba por desembocar num ὅσπερ ἡ πρότερον. Pois assim como a forma dos objetos materiais da natureza, a legalidade de nosso mundo perceptivo não é algo simples e imediatamente *dado*, muito menos o é a forma de sociedade. Assim como a natureza resulta somente após uma interpretação e elaboração teóricas dos conteúdos sensíveis, a estrutura da sociedade é um ser mediado e idealmente condicionado. Essa estrutura não é tanto a última causa ontológico-real das "categorias" espirituais, particularmente das religiosas, mas ela é decisivamente determinada por estas. Se procurarmos explicar essas categorias pelo fato de serem consideradas meras repetições e, de certa forma, cópias da forma real da sociedade, então esqueceremos que os processos e funções da *conformação* mítico-religiosa já se introduziram nessa forma real. Não conhecemos nenhuma forma de sociedade, por mais primitiva que seja, que já não demonstre uma espécie qualquer de "marca" religiosa. E a própria sociedade só pode ser considerada uma forma marcada se já forem implicitamente pressupostas a espécie e a direção dessa marca⁷⁴.

74. Se procuramos exemplos históricos concretos para esse processo de "marcação", para a maneira na qual a consciência religiosa forma e conforma o ser da sociedade segundo ela própria, basta indicar aqui os tra-

Também a explicação de Durkheim para o totemismo, considerada por ele como a verdadeira prova da correção de sua intuição fundamental, confirma indiretamente essa conexão. Para Durkheim, o totemismo não é senão a projeção externa de certos laços sociais internos. Como os indivíduos conhecem sua própria vida somente no âmbito de um grupo social, e como dentro desse grupo voltam a sobressair outros grupos especiais, diferenciando-se entre si como unidades características, então a existência objetiva só pode ser apreendida espiritualmente a partir dessa forma fundamental da experiência; ela só pode ser interpretada em virtude de uma ordenação detalhada de todo ser e acontecer em “espécies” e “classes”. O totemismo não faz outra coisa senão transferir para toda a natureza as afinidades e parentescos imediatamente vividos pelo homem como membro do corpo social; ele reproduz o microcosmo social no macrocosmo. Assim, para Durkheim também aqui o verdadeiro objeto da religião é a sociedade, enquanto o totem é visto apenas como um *signo* sensível, através do qual um objeto qualquer é rotulado como socialmente significativo, elevando-se com isso à esfera do religioso⁷⁵. Mas essa teoria nominalista,

balhos fundamentais de Max Weber sobre a “sociologia da religião”. Neles a forma específica da consciência religiosa se apresenta em toda parte nem tanto como *produto* de uma determinada estrutura social, mas sim como sua *condição*, de modo que aqui, num enfoque e terminologia modernos, é defendida a mesma idéia de “primado do religioso” que encontramos expressa nas frases de Schelling já citadas. Cf. especialmente as observações do próprio Max Weber sobre seu método para a sociologia da religião, em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, I, 240 s.

75. Sobre o todo, ver Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, especialmente pp. 50 ss., 201 ss., 314 ss., 623 ss.; cf. também Durkheim e Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, *Année Sociologique*, VI, pp. 47 ss.

que considera o totem apenas como signo contingente, mais ou menos arbitrário, atrás do qual há um objeto de veneração completamente outro e mediato, passa ao largo de um problema central do totemismo. Admitindo-se que o mito e a religião sempre precisem de tais imagens, de tais signos sensivelmente presentes, ainda assim a *particularidade* de cada símbolo mítico-religioso permanece sempre uma questão, que não pode ser resolvida através da referência à função *universal* da simbolização. A relação de todas as configurações do ser para com determinadas configurações animais ou vegetais de fato parece inexplicada, enquanto não se conseguir entender seu caráter determinado a partir de uma direção fundamental determinada do pensamento e do sentimento de vida míticos, e enquanto não dermos aos signos do totemismo não um correlato fixo material, um *fundamentum in re*, mas ao contrário um fundamento na *consciência* mítico-religiosa. Justamente a existência e a forma da sociedade humana precisam de uma tal fundamentação: pois também onde pensamos ver diante de nós a sociedade em sua forma empírica mais antiga e primitiva, ela não é algo originalmente dado, mas espiritualmente condicionado e mediado. Toda existência social tem radical em determinadas formas concretas de comunidade e de sentimento de comunidade. E quanto mais se consegue desvendar essas suas verdadeiras raízes, tanto mais nitidamente se mostra que o sentimento primário de comunidade não se detém nos limites estabelecidos por nós em nossos desenvolvidos conceitos biológicos de classe, mas que, para além desses limites, se dirige à totalidade do ser vivo. Muito antes que o homem se tenha visto como uma espécie e um gênero determinadamente separado, que se distingue do conjunto da natureza por uma força específica qualquer e que se destaca por um específico primado

de valor, ele se vê como um elo da corrente da vida em geral, dentro da qual cada existência singular está magicamente ligada ao todo, de forma que uma constante passagem, uma transformação de um ser em outro não apenas parece possível, mas também necessária, como uma forma "natural" da própria vida⁷⁶.

A partir daqui se compreende que também nas figuras imaginárias nas quais o mito originalmente vive, nas quais encarna sua essência de modo imediato e concreto, os traços de Deus, homem e animal nunca se distinguem nitidamente uns dos outros. Só aos poucos prepara-se aqui uma mudança, que é o sintoma inequívoco de uma mudança espiritual, de uma crise no desenvolvimento da consciência-de-si humana. Assim como na religião egípcia a forma animal dos deuses é regra corrente, assim como aqui o céu toma a forma de vaca, o sol a de gavião, a lua a de íbis, o deus dos mortos a de chacal, o deus da água a de crocodilo, então também nos Vedas ainda se mostram claramente, ao lado do dominante antropomorfismo, os vestígios de uma concepção teriomórfica mais

76. Se muitas vezes se tentou mostrar o totemismo como fenômeno fundamental e originário do pensamento mítico, então parece que os fatos etnográficos levam antes à conclusão inversa. O totemismo por toda parte aparece como que inserido numa intuição fundamental mítica geral, que considera a vida como uma força unitária, como um todo que antecede todas as divisões, em vez de previamente dissolver-se em espécies e classes. A veneração a animais como tal também é um fenômeno muito mais geral do que o totemismo propriamente dito, que parece ter-se desenvolvido a partir dela sob condições particulares: assim, por exemplo, no Egito, o país clássico da zoolatria, não se pode indicar um fundamento totêmico do culto ao animal. Cf. sobre o assunto especialmente a crítica aguda de Georges Foucart contra a pretensa universalidade do "codex totêmico", do ponto de vista da egiptologia e da história comparada das religiões, em *Histoire des religions et méthode comparative*, 2ª ed., pp. LII ss., 116 ss. e passim.

antiga⁷⁷. E mesmo onde os deuses já nos aparecem em nítida formação humana, é comum manifestar-se seu parentesco com a natureza animal em sua capacidade quase ilimitada de metamorfose. Assim, Odin, na mitologia germânica, é o grande feiticeiro, que pode transformar-se em qualquer figura, em pássaro, em peixe, em minhoca. E nem mesmo a religião grega arcaica nega essa conexão. Os grandes deuses dos árcades eram representados em forma de corcel, urso ou lobo. Demétrio e Posêidon aparecem com cabeça de cavalo, e Pã na figura de bode. Foi somente a literatura homérica que expulsou da Arcádia essa concepção⁷⁸. E justamente isto indica que o mito, neste ponto, talvez nunca tivesse alcançado sozinho uma nítida diferenciação, a qual contradiz fundamentalmente sua própria essência, sua intuição "complexa", se aqui outros motivos e outras forças espirituais não tivessem atuado. Foi somente a arte que, ao proporcionar ao homem sua própria *imagem*, de certa forma também descobriu a *idéia* específica de homem como tal. Na representação plástica dos deuses pode-se acompanhar quase que passo a passo esse desenvolvimento. Na arte egípcia sempre se encontram as formas duplas e híbridas que mostram o deus já com forma humana, mas com a cabeça de animal, de uma cobra, de um sapo ou gavião, enquanto em outros o corpo é representado de forma animal e o rosto com traços humanos⁷⁹. A escultura grega, porém, efetua aqui uma nítida cisão: na conformação da figura humana pura ela alcança uma nova forma do divino e de

77. Mais detalhes em Oldenberg, *Religion des Veda*, 2ª ed., pp. 67 ss.

78. Cf. a respeito Wilamowitz, na *Einleitung zur Übersetzung der Eumeniden*, *Griech. Trag.* II, 227 ss.

79. Cf. por exemplo o material de ilustrações em Erman, *Ägyptische Religion*, 2ª ed., pp. 10 ss.

sua relação com o homem. E com quase a mesma força que as artes plásticas, a literatura também participou desse processo de humanização e individualização. Aqui, claro, a configuração poética e mítica não se encontram numa relação de “causa” e “efeito”, tampouco uma simplesmente precede a outra, mas ambas são apenas expoentes variados de um mesmo desenvolvimento. “A libertação que coube à consciência mediante a diferenciação das representações dos deuses” – diz Schelling – “deu aos helenos seus primeiros poetas e, inversamente, apenas a época que lhes deu poetas também lhes proporcionou a história dos deuses completamente evoluída. A poesia não tem a precedência, pelo menos não a verdadeira poesia, e não foi a poesia que produziu propriamente a história expressa dos deuses. Nenhuma precede a outra, mas as duas são o fim comum e simultâneo de um estado anterior, um estado de involução e de silêncio (...) A crise através da qual o mundo dos deuses se desdobra em história dos deuses não está fora dos poetas; ela se realiza nos próprios poetas, ela *faz* seus poemas (...) Não são suas pessoas (...) é a crise da consciência mitológica, que nelas incide, que faz a história dos deuses”⁸⁰. Mas claro que a literatura não apenas espelha essa crise, mas a intensifica e com isso a leva à perfeição e à ruptura decisiva. Aqui novamente se confirma a regra fundamental que domina todo desenvolvimento do espírito: que só na sua *externação* o espírito chega à sua verdadeira e completa interioridade. A forma que o interior dá a si mesmo também determina, retroativamente, sua essência e seu conteúdo. Neste sentido, a epopéia grega intervém no desen-

80. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S.W., 2.^a seção, I, 18 ss.

volvimento da história da religião grega. Não é a forma técnica da epopéia que é decisiva, pois nela pode vestir-se ainda um conteúdo mítico completamente universal, para o qual a individualização só constitui um delicado véu alegórico. Assim, por exemplo, a epopéia babilônica de Gilgamesh ainda apresenta claramente o caráter astral universal: sob a imagem dos atos e sofrimentos do herói Gilgamesh pode-se reconhecer aqui um mito solar, uma representação do curso solar anual, da inversão desse curso em dois pontos, etc. Os doze quadros da epopéia de Gilgamesh têm relação com as doze imagens do zodíaco, que o sol atravessa durante um ano⁸¹. Mas toda interpretação astral das figuras da poesia homérica está fadada ao fracasso, por mais que se tenha tentado. Aqui não se trata mais dos destinos de sol e lua, mas aqui é o *herói* que se descobre, e nele o homem individual, sujeito agente e paciente. E somente com essa descoberta cai uma última barreira entre Deus e homem: o herói aparece entre os dois e realiza a mediação entre eles. Assim como o herói, assim como a personalidade humana aparece elevada ao âmbito divino, por outro lado os deuses estão estreitamente ligados ao âmbito do acontecimento humano, do qual participam não como meros espectadores, mas como guerreiros e aliados. Primeiramente através da relação com os heróis, os deuses são completamente atraídos para a esfera da existência e do agir pessoais, na qual então ganham uma nova forma e determinação. E o que se iniciou na epopéia grega encontra no drama sua conclusão e sua perfeição. A tragédia grega também cresce a

81. Pormenores em Ungnad-Gressmann, *Das Gilgamesch-Epos* (1911) e em P. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Estrasburgo, 1906, especialmente pp. 77 ss.

partir de uma camada arcaica da consciência mítico-religiosa e nunca se desligou inteiramente desse seu verdadeiro substrato vital. Ela surge imediatamente da atividade litúrgica, das festas dionisiacas e dos coros dionisiacos. Mas o desenvolvimento tomado por ela permite que se reconheça cada vez mais claramente que ela não fica presa à atmosfera orgiástico-dionisiaca na qual se enraíza, mas que a essa atmosfera se opõe uma forma completamente nova de homem, um novo sentimento do eu e um novo sentimento de si. O culto a Dioniso, como todos os grandes cultos da vegetação, sente no eu apenas o violento desgarramento da fonte vital originária, e o que ambiciona é a volta a ela, a "êxtase" através da qual a alma rompe as amarras do corpo e da individualidade, a fim de unir-se novamente à vida universal. Com isto, o *único* momento apreendido da individualidade é o momento do *isolamento* trágico, assim como é imediatamente representado no mito de Dioniso-Zagreus, que é despedaçado e engolido pelos titãs. A intuição artística, porém, vê na existência individual não tanto esse *isolamento*, mas antes a *particularização*, a síntese numa *figura* fechada sobre si mesma. Para ela, somente o contorno plástico determinado é a garantia da perfeição. A própria perfeição exige a finitude, assim como exige firme determinação e delimitação. Na tragédia grega, assim como na epopéia e na escultura, essa exigência se cumpre na medida em que a pessoa do corifeu primeiramente sai do conjunto do coro e se destaca como individualidade espiritual própria. Mas o drama não pode parar aqui: o que ele exige não é tanto a pessoa, mas antes as pessoas, a relação do "eu" com o "tu" e o conflito entre os dois. Assim, em Ésquilo é introduzido pela primeira vez o segundo ator, o antagonista, ao qual Sófocles acrescenta o terceiro ator. E a essa continuidade e evolução dramáticas corresponde en-

tão o progressivo aprofundamento do sentimento de personalidade e da consciência de personalidade – pois a *palavra* pessoa, que nos serve como expressão dessa consciência, a princípio não significa senão a máscara do ator. Na epopéia também sobressai a figura do herói; o sujeito humano sobressai do círculo do acontecimento objetivo. Mas, se o herói se diferencia desse círculo, ele se contrapõe a ele mais passiva que ativamente. Ele está engolido nesse acontecimento, sem que este surja imediatamente dele próprio e sem que seja por ele condicionado necessariamente. Ele continua a ser o joguete de poderes amistosos e hostis, divinos e demoníacos que, em seu lugar, determinam e dirigem o curso do acontecimento. Sob esse ponto de vista, também a epopéia homérica, especialmente a *Odisséia*, está ainda imediatamente limitada ao mito e às lendas míticas. A astúcia, a força, a inteligência do herói, através das quais ele parece conduzir seu destino, elas mesmas são dons demoníaco-divinos que lhe são participados de fora. Apenas a tragédia grega descobre, em oposição a essa concepção passiva, uma nova fonte do eu, ao tomar o homem como ser autônomo e responsável, e então o configura, verdadeiramente pela primeira vez, como sujeito ético-dramático. “Ninguém pode absolver-te” – retruca o coro de Clitemnestra no *Agamêmnon* de Ésquilo, quando ela tenta atribuir o assassinato do marido à maldição demoníaca de sua Casa. Aqui se representa dramaticamente o mesmo desenvolvimento que encontrou, no âmbito da filosofia grega, a sua mais pura expressão nas palavras de Heráclito, ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, e na repercussão dessas palavras em Demócrito, Sócrates e Platão. Os deuses também são inseridos nesse desenvolvimento; pois eles também estão submetidos à sentença de Dike, a suprema divindade da tragédia. As próprias Erínias, antigas deusas da vingança, curvam-se por

fim à sentença da Justiça nas *Eumênides* de Ésquilo. Na medida em que a tragédia, ao contrário da epopéia, desloca o centro do acontecimento do exterior para o interior, surge com isso uma nova forma de consciência-de-si ética, através da qual a partir de então são transformadas também a essência e a figura dos deuses.

Ao mesmo tempo, porém, a crise da consciência religiosa que se apresenta nas figuras individuais dos deuses indica uma crise dentro da consciência comunitária. No círculo do pensamento e do sentimento, da religião primitiva, em que se move por exemplo o totemismo, assim como não há uma diferenciação nítida entre a espécie humana e as espécies animais e vegetais, também não existe tal delimitação entre o grupo humano como conjunto e o indivíduo que pertence a ele. A consciência individual permanece ligada à consciência tribal e se reduz a ela. O próprio deus, inicialmente e de preferência, é o deus da tribo, não o deus do indivíduo. O indivíduo que abandona a tribo ou é expulso dela, com isso perde também o seu deus: "Vai, serve a outros deuses", é o que se diz aos desterrados⁸². Em tudo o que pensa e sente, o que faz e sofre, o indivíduo se vê ligado à comunidade, assim como esta se sente presa aos indivíduos. Toda mancha que atingir um indivíduo, cada ato sangrento que este cometer é transferido para todo o grupo como se através de imediata contaminação física. Pois a vingança da alma do morto não se detém no assassino, mas ataca tudo o que está em contato imediato ou mediato com ele. Tão logo, porém, a consciência religiosa se eleve à idéia e à forma de deuses pessoais, esse imbricamento do indivíduo com o

82. 1 Samuel 26,19; cf. a respeito Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, edição alemã, Friburgo, 1899, pp. 19 ss.

conjunto também começa a dissolver-se. Só agora o indivíduo acolhe, perante a vida da espécie, sua marca de autonomia e por assim dizer seu rosto pessoal. E a essa orientação para o individual está ligada uma nova tendência para o universal – o que apenas aparentemente está em contradição com ela, mas na verdade se comporta correlativamente. Pois acima da unidade mais estreita da tribo ou do grupo elevam-se agora as unidades sociais mais abrangentes. Os deuses pessoais de Homero também são os primeiros deuses nacionais dos gregos – e como tais tornaram-se justamente os criadores da consciência helênica universal. Pois eles são os Olímpios, os deuses universais do céu, que não estão ligados a uma localidade ou paisagem singular nem a um local de culto em especial. Assim se realiza aqui a libertação da consciência pessoal e a proclamação da consciência nacional num único ato fundamental da configuração religiosa. Novamente se prova nisso que a forma de representação mítica e religiosa não reproduz simplesmente determinados *fatos* da estrutura social, mas que ela pertence aos *fatores* em virtude dos quais se estrutura toda consciência comunitária viva. O mesmo processo de diferenciação, através do qual o homem chega a determinar espiritualmente os limites de seu gênero, leva-o continuamente a traçar limites mais nítidos também no âmbito desse gênero e chegar à consciência específica de seu eu.

2

As considerações precedentes procuraram mostrar como o homem só pode descobrir o universo de seu próprio *interior* e determiná-lo para sua própria consciên-

cia, na medida em que o pensa em conceitos míticos e o intui em imagens míticas. Mas com isso apenas se descreveu uma única direção no desenvolvimento da consciência mítico-religiosa. O caminho para dentro só encontra aqui o seu complemento pelo fato de que se une ao caminho aparentemente oposto, com a evolução de dentro para fora. Pois o mais importante fator na estrutura da consciência da personalidade é e permanece o fator da *atividade* [*Wirken*]: para a atividade, porém, no sentido puramente espiritual assim como no físico, vale a lei da igualdade entre “ação” e “reação”. O efeito exercido pelo homem sobre o mundo exterior não consiste simplesmente em que o eu, como coisa pronta, uma substância “hermética”, atraia para o seu círculo as coisas exteriores e se apodere delas. Toda atividade genuína é, antes, constituída de tal modo que se mostra *formadora* em duplo sentido: o eu não apenas imprime aos objetos sua forma, que lhe é dada de antemão, mas encontra, ganha essa forma somente na totalidade dos efeitos que exerce sobre os objetos e que deles recebe de volta. Conseqüentemente, os limites do mundo interior só podem ser determinados, sua configuração ideal só pode tornar-se *visível* à medida que o âmbito do ser é circunscrito no agir. Quanto maior for o círculo que o ser preencher com a sua atividade, tanto mais claramente é ressaltada a natureza da realidade [*Wirklichkeit*] objetiva, assim como a significação e a função do eu.

Se procuramos apreender esse processo do modo como se nos mostra no reflexo da consciência mítico-religiosa, então comprovaremos que nos primeiros níveis dessa consciência as “coisas” só “são”, para o eu, na medida em que se tornam afetivamente eficazes – que desencadeiam nele uma certa sensação de esperança ou medo, desejo ou horror, satisfação ou decepção. A natu-

reza também está dada ao homem somente dessa maneira, muito antes de poder tornar-se objeto de intuição, para não falar em objeto do conhecimento. Aqui já fracassam todas as teorias que consideram como *início* da consciência mítica a “personificação” e a veneração de determinados objetos da natureza e de determinadas forças da natureza. Pois “coisas” e “forças” não são *dadas* de antemão, nem para a consciência mítica, nem tampouco para a teórica; mas sim nelas se apresenta um processo já relativamente avançado de “objetivação”. Antes que essa objetivação se tenha iniciado, antes que o conjunto do mundo se tenha decomposto em determinadas formas duradouras e unitárias, há uma fase na qual ele só existe para o homem num sentimento abafado. Dessa indeterminação do sentimento ressaltam apenas impressões isoladas, que se diferenciam do pano de fundo comum pela sua especial intensidade, pela sua força e insistência. E a elas correspondem as primeiras “produções” míticas. Elas não surgem como produtos de uma detida consideração de determinados objetos, a fim de assegurar-se de suas notas características duradouras e de seus traços essenciais constantes, mas como expressão de um estado de consciência único, que talvez nunca mais retorne da mesma forma, uma tensão ou distensão momentânea da consciência. Usener mostrou de que maneira essa singular e originária produtividade da consciência mítica também se afirma em níveis bem avançados e se comprova cada vez mais eficaz; mostrou de que maneira, mesmo numa fase que já está caracterizada pela formação de “deuses especiais” bem determinados e de figuras divinas pessoais claramente desenhadas, tais “deuses instantâneos” sempre podem voltar a ser criados. Se está certa essa concepção, então temos que pensar também essas divindades e demônios da natureza não como surgindo na personificação

de forças ou processos universais da natureza, mas como objetivizações míticas de impressões singulares. Quanto mais indeterminadas e incompreensíveis forem tais impressões, quanto menos parecerem ordenadas ao curso total do acontecimento “natural”, quanto mais inesperada e imediatamente encontrarem a consciência, tanto maior é a força elementar que exercem sobre ela. A crença popular mostra o quanto essa força primordial da representação mítica ainda hoje é viva e imediatamente eficaz. Aqui radica a crença na ilimitada abundância de demônios da natureza, que habitam o campo, as plantações, a selva e a floresta. No sussurro das folhas, no sopro e zumbido do ar, em milhares de vozes e sons indetermináveis, no jogo e cintilar da luz – para a consciência mítica, em tudo isto a vida na floresta se torna perceptível – perceptível como a externalização imediata dos inúmeros espíritos elementares que povoam a floresta, dos silvanos e dríades, dos elfos e sílfides, dos espíritos das árvores e dos ventos. Mas o desenvolvimento tomado pelos *cultos da floresta e do campo* nos mostra, passo a passo, como o mito aos poucos vai além dessas figuras, como, sem jamais tê-las reprimido completamente, as associa a outras que se originam de uma outra camada do pensamento e do sentimento. O mundo dos meros espíritos elementares cede a um outro mundo na proporção em que o eu passa da mera reação emotiva ao estágio da ação, em que já não vê sua relação com a natureza por meio da mera impressão, mas por meio da própria ação. Também o ser da natureza recebe pela primeira vez seu estatuto próprio e sua configuração fixa, a partir da regra dessa ação, das fases cambiantes de sua atividade, as quais contudo sempre se repetem num determinado ciclo. Assim, especialmente a passagem para a agricultura, para o cultivo regular da terra, significa um decisivo ponto de mudança no desenvol-

vimento dos mitos e cultos da vegetação. Também aqui o homem não se *contrapõe* imediatamente à natureza como sujeito livre, mas se sente intimamente ligado a ela e partilha seu destino. Seu surgimento e desaparecimento, seu florescimento e perecimento estão em constante conexão com sua própria vida e morte. Todos os grandes ritos da vegetação se baseiam no sentimento dessa conexão, que manifestam não apenas em *imagens* míticas, mas na *ação* imediata: o murchar e ressuscitar do mundo vegetal se apresenta nelas como drama, como *δρῶ/μεν*ov. E também em outros traços vive a idéia desse vínculo de destinos. A família e o indivíduo também têm sua árvore de nascimento e destino, cujo crescimento e perecimento decidem sobre sua saúde e doença, vida e morte. Mas para além desse mero pertencimento, desse laço semifísico e semimítico ao mesmo tempo aparece entre o homem e a natureza uma outra forma de comunidade. O homem se sente ligado em seu *estado* não apenas a uma existência particular qualquer na natureza, ou a esta em sua totalidade, mas ele a insere imediatamente no âmbito de seu *trabalho*. Assim como o "demônio" aos poucos se torna seu espírito protetor, seu "gênio", na natureza os espíritos elementares que assombram se tornam espíritos protetores. A crença popular até hoje preservou fielmente essas figuras. "A *Holzfräulein* na Turíngia e Francônia", diz Mannhardt, "as *wilden Leute* em Baden, os *Salingen* em Tirol ajudam os trabalhadores na época da colheita. Sempre aparecem *Holzweiber* e *Waldmännchen*, *Fanggen*, *Salinge* (...) a serviço do homem, cuidando do gado no estábulo e abençoando gado e despensa"⁸³. O fato de essas figuras vivas ainda continuarem a originar-se de uma

83. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2ª ed., I, 153 s.

típica concepção do pensamento e sentimento míticos, e o de pertencerem necessariamente a uma determinada fase deste, é o que mostra a comparação com os "deuses de atividade", os quais podemos acompanhar desde a crença dos primitivos até as esferas das grandes religiões desenvolvidas. Para os Ioruba, que se organizam totemicamente, todo clã tem o seu deus da estirpe do qual desce, e cujos mandamentos regulam todo decurso de sua vida. Mas ao lado dessa organização, e relativamente independente dela, existe aqui uma espécie de organização corporativa do mundo dos deuses. Os guerreiros, os ferreiros, os caçadores, aqueles que trabalham com madeira, independentemente do totem ao qual possam pertencer, veneram um deus comum, ao qual oferecem seus sacrifícios. Essa diferenciação técnica, essa "divisão do trabalho" no âmbito do mundo mítico é realizada detalhadamente: existe um deus dos ferreiros e fundidores, um deus dos estanjeiros, do qual se relata que ele primeiro ensinou ao homem uma determinada liga⁸⁴. Com maior precisão, porém, encontra-se na teologia romana essa idéia de deuses da atividade, aos quais se atribuiu singularmente um âmbito especial de atividade, à qual de certa forma ficam presos. Toda ocupação, particularmente todo ato singular necessário ao cultivo do campo tem o seu próprio deus e sacerdócio organizado. Os pontífices cuidam para que, em cada um desses atos, o deus protetor seja chamado pelo seu nome correto e que a totalidade dos deuses seja invocada na ordem correta. Sem esse regulamento para a invocação dos deuses, a própria ação permaneceria irre-

84. Pormenores em Frobenius, *Und Afrika sprach*, pp. 154 ss., 210 ss. Também entre os Haida, por exemplo, existem tais "deuses da atividade", cf. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, Mem. Americ. Mus. of Natur. History, VIII, 1, 1905.

gular e, conseqüentemente, infrutífera. “Para todas as ações e estados foram criados deuses especiais e denominados claramente pela palavra exata, e não apenas as ações e estados em seu conjunto são deificados dessa forma, como também secções, atos, momentos dos mesmos que aparecem de alguma forma (...) No sacrifício agrário o flâmine tinha de invocar, além de *Tellus* e *Ceres*, doze deuses, que correspondem a tantas outras ações do homem do campo: o *Veruactor* para o primeiro arado do baldio (*ueruactum*), o *Reparator* para o segundo, o *Inporcitor* para o terceiro e definitivo arado, no qual os sulcos (*lirae*) são traçados e os canteiros (*porcae*) cavados, o *Insitor* para a sementeira, o *Obarator* para o novo arado após a sementeira, o *Occator* para o retoque do campo com o rastelo, o *Saritor* para a sachadura (*sarire*) das ervas daninhas com a enxada, o *Subbruncinator* para a retirada das ervas, o *Messor* para a atividade do ceifeiro, o *Convector* para a entrada do trigo, o *Conditor* para o armazenamento, o *Promitor* para a entrega do grão do armazém e celeiro”⁸⁵. Nessa estruturação e ampliação do mundo dos deuses, a partir de cada impulso da respectiva ação e de acordo com as suas direções claramente separadas, manifesta-se a mesma forma de objetivação que encontramos agindo na linguagem. Assim como a imagem fonética, a imagem mítica também não serve apenas para simplesmente designar diferenças já existentes, mas para pela primeira vez fixá-las para a consciência, torná-las visíveis como tais: ela reproduz essas diferenças não apenas como se já houvessem existido, mas as produz verdadeiramente. A cons-

85. Usener, *Götternamen*, pp. 75 s.; sobre os deuses indígites romanos [*Indigitamentengötter*], cf. em Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., pp. 24 ss.

ciência só alcança uma nítida separação de cada âmbito de atividade, assim como das diversas condições objetivas e subjetivas sob as quais se encontram, na medida em que cada um desses âmbitos se refere a um ponto central fixo, a *uma* determinada figura mítica. Se em cada uma dessas atividades é invocado o deus respectivo especial como protetor e auxiliar, então com isso parece desconhecer-se a "espontaneidade" da ação; toda atividade parece ser considerada uma mera "manifestação" desse deus, ou seja, um efeito que se origina nem tanto de dentro, mas de fora. Mas, por outro lado, através desse *deus* da atividade, apreende-se em sua pura espiritualidade a *atividade*, que normalmente correria perigo de esquecer a si mesma em prol de seu próprio resultado e produto. Através de seus diversos expoentes míticos, a atividade, aos poucos, só então aprende a conhecer-se e compreender-se. Na pluralidade de suas figuras divinas, o homem não contempla apenas a multiplicidade externa dos objetos da natureza e das forças da natureza; ele vê nela a si mesmo na multiplicidade e particularização concretas de suas funções. A abundância de figuras divinas que ele cria para si mesmo o conduz não apenas através do círculo do ser e acontecer objetivos, mas sobretudo através do círculo de sua própria vontade e realização, e lhe ilumina este círculo de dentro. Cada atividade concreta singular só se torna verdadeiramente consciente de sua orientação e fio condutor peculiares na medida em que se contempla objetivamente na imagem do deus especial respectivo. A clara diferenciação da atividade, sua decomposição em atos autônomos claramente separados entre si, não se dá pelo caminho de uma conceituação discursiva abstrata, mas, inversamente, resulta do fato de que cada um desses atos é apreendido como um todo intuitivo e corporificado numa figura mítica autônoma.

Se tentarmos apreender esse processo espiritual a partir de seu conteúdo, então ele se apresentará com maior clareza na evolução efetuada pela consciência mítica na medida em que avança de meros mitos naturais para *mitos culturais*. Agora a pergunta original se desloca cada vez mais do âmbito das coisas em direção ao círculo especificamente humano: a forma de causalidade mítica serve nem tanto para explicar o surgimento do mundo ou de alguns de seus objetos, mas para explicar a procedência dos bens culturais humanos. De acordo com a particularidade da representação mítica, essa explicação evidentemente pára na concepção de que esses bens não foram criados pela força e pela vontade do homem, mas lhe foram dados. Eles não são vistos como produzidos mediatamente pelo homem, mas recebidos por ele prontos e imediatamente. O uso do fogo, assim como a confecção de certas ferramentas, o cultivo da terra ou a caça, o conhecimento de alguns medicamentos ou a invenção da escrita: tudo isto aparece como um presente de poderes míticos. O homem compreende também aqui a sua ação apenas ao distanciar-se de si e projetar-se para fora. E dessa projeção surge a figura de deus, na qual ele aparece não mais como mera força da natureza, mas como herói da civilização, portador da luz e da salvação⁸⁶. As figuras de tais salvadores são a primeira expressão mítico-concreta do despertar progressivo da *consciência-de-si* da cultura. Neste sentido, o *culto* se torna veículo e ponto de passagem de todo desenvolvimento cultural, pois detém neste justamente aquele momento no qual o desenvolvimento se

86. Sobre a significação e a difusão geral dessa idéia de "salvador"; cf. em Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin, 1905.

diferencia de todo mero domínio *técnico* da natureza e onde se caracteriza seu caráter específico, singularmente *espiritual*. A veneração religiosa não *segue* simplesmente o uso prático, mas é ela quem primeiramente deu ao homem esse uso, como se supõe, por exemplo, para o uso do fogo⁸⁷. A domesticação dos animais provavelmente só começou a desenvolver-se sobre bases religiosas e pressupostos mítico-religiosos bem determinados, sobretudo pressupostos totêmicos. O mundo de imagens mítico, assim como os mundos da linguagem ou da arte, serve aqui como um dos instrumentos fundamentais através do qual se realiza a “contraposição” entre eu e mundo. Essa contraposição se dá na medida em que a figura do deus ou salvador, de certa forma, se interpõe entre o eu e o mundo: ela igualmente os vincula e os separa. Pois o eu [*Ich*], o verdadeiro “eu” [*Selbst*] do homem só se encontra ao desviar-se pelo eu divino. A passagem para a forma do deus pessoal a partir da forma de um mero deus especial, que permanece ligado a um determinado e limitado campo da atividade, significa um novo passo rumo à intuição da livre subjetividade pura e simplesmente. “Da massa dos deuses especiais”, escreve Usener, “destacam-se deuses pessoais de áreas mais amplas de poder, somente quando a antiga conceituação se solidificou num nome próprio, transformando-se em núcleo fixo, ao redor do qual se entrelaçam representações míticas (...) É primeiramente no nome próprio que a representação fluida se condensa num núcleo fixo, que pode tornar-se portador de uma personalidade. O nome próprio, como o prenome de alguém, obriga a pensar numa determinada personalidade, para a qual ele é aplicado exclusivamente.

87. Cf. Bousset, *Das Wesen der Religion*, Halle, 1904, pp. 3, 13.

Com isso abre-se o caminho pelo qual a corrente de representações antropomórficas pode verter-se na forma quase vazia. Só então o conceito ganha corporalidade, por assim dizer carne e sangue. Ele pode agir e sofrer como o ser humano. As representações que eram predicado óbvio para o conceito transparente do deus especial tornam-se mitos para o portador do nome próprio⁸⁸. Mas evidentemente essa teoria, mesmo quando se aceita seu pressuposto metódico universal, ou seja, a contínua relação recíproca entre formação da linguagem e formação do mito, encerra em si uma dificuldade ainda sem solução e um paradoxo singular. O caminho através do qual o mito se destaca dos meros “deuses especiais” para a intuição de deuses pessoais, para Usener, é o mesmo através do qual a linguagem sai da representação e designação do singular e alcança a do universal. Segundo ele, aqui, como lá, vigora o mesmo processo de “abstração”, a evolução de percepções singulares para o conceito genérico. Mas como se pode entender que justamente nessa mudança para o universal, nessa direção da abstração generalizante, deva ser encontrada a *individualização*, a determinação de um “deus pessoal”? Como é que aquilo que, a partir do lado objetivo, se manifesta na rejeição cada vez mais forte do espacial ou temporalmente singular, poderia levar, pelo lado da vida subjetiva, para a formação da particularidade e unicidade da pessoa? Portanto, aqui deve agir um outro momento, que é oposto, na espécie de sua eficácia, à direção da formação generalizante de conceitos. De fato, a evolução do “particular” para o “universal”, no mundo da atividade e na estrutura do mundo da experiência “in-

88. Usener, *Götternamen*, pp. 323, 331.

terna", significa algo diferente daquilo que significa na estrutura do ser "externo", na configuração do mundo das coisas e dos objetos. Quanto mais se amplia um determinado círculo de atividade, assim como é apreendido e designado miticamente na figura de um deus especial, quanto maior, portanto, a multiplicidade dos objetos aos quais se refere a atividade, tanto mais pura e fortemente se destaca também a energia pura da atividade como tal, se destaca a consciência do sujeito ativo. Mas, ainda que este se manifeste sempre nos tipos e formas *especiais* da ação efetiva, ele já não depende deles nem simplesmente se reduz mais a eles. Com o paulatino desgarramento da particularidade da *obra*, porém, não desaparece o sentimento do caráter determinado da *personalidade*, mas aumenta e se intensifica. O eu agora se sabe e se apreende não como um mero abstrato, um universal impessoal que se situaria sobre e por trás de todas as atividades particulares, mas como unidade concreta e idêntica a si mesma, que liga e reúne todas as diversas direções da ação. Diante dessa identidade – o fundamento constante da ação –, aparece a criação singular e particular sempre somente como algo contingente e "acidental", porque constitui somente uma realização parcial dessa identidade. Assim se compreende que o momento da personalidade seja estampado com mais clareza e se desenvolva mais livremente no "deus especial", quanto mais alto ele se alçar sobre sua esfera, de início estreitamente limitada. De acordo com a lógica tradicional, no círculo da mera intuição das coisas a cada ampliação da *extensão* de um conceito corresponde ao mesmo tempo um empobrecimento de seu *conteúdo*: quanto mais amplo o círculo de representações singulares que o conceito abrange, tanto mais ele perderá em determinidade concreta. Aqui, ao contrário,

justamente a extensão sobre um domínio maior, a crescente expansão, significa ao mesmo tempo o aumento da intensidade e da consciência da própria ação. Pois a unidade da personalidade só pode chegar à intuição pelo seu oposto, pela forma com que se externa e se impõe numa pluralidade e diversidade concretas das formas de agir efetivo. Quanto mais avançam por esse caminho o sentimento e o pensamento míticos, tanto mais claramente se ressalta, da esfera dos meros deuses especiais e da massa de deuses politeístas, a figura de um supremo *deus criador*. Nele toda multiplicidade da ação aparece, por assim dizer, reunida num único ápice: em vez de encontrar-se na intuição de uma totalidade indeterminável de muitas forças criadoras singulares, a consciência mítico-religiosa se situa agora na intuição do puro ato do próprio fazer, que, ao ser concebido como *uno*, impele-se cada vez mais insistentemente para a concepção de um *sujeito* unitário do fazer.

A idéia do *criador* faz parte daqueles motivos míticos primordiais, que como tais parecem não admitir nem necessitar de uma derivação ou “explicação” maiores. Às vezes ela parece situar-se, com clareza surpreendente, em camadas bem primitivas da representação religiosa, especialmente no âmbito da representação totêmica. Aqui encontramos com frequência a idéia de um ser supremo, superior e distinto dos ancestrais totêmicos em que o clã identifica sua origem. A esse ser se reporta o surgimento das coisas da natureza, assim como, por outro lado, a introdução dos ritos sagrados, das cerimônias e danças de culto. O próprio ser, porém, usualmente não mais constitui objeto de culto, mas o homem se dirige a ele, assim como às forças demoníacas que preenchem o conjunto do mundo, numa relação direta, numa relação imediata-

mente mágica⁸⁹. Conseqüentemente, é como se, entre os motivos de vontade e afeto que dominam toda religião “primitiva” e que lhe dão sua marca característica, encontrássemos de repente, já nas mais baixas camadas, um motivo puramente intelectual, “teórico”. Mas, se consideramos mais apuradamente, vemos que a idéia aparentemente abstrata de “criação” e de “criador” aqui ainda não foi apreendida em sua verdadeira universalidade, mas que, quando muito, o fazer só pode ser apreendido no modo de uma espécie concreta e singular de figuração e formação. Assim, o *Baiame* (*Bäjämi*) australiano, usualmente utilizado como exemplo típico para a configuração da “idéia de criador” entre os povos primitivos, é pensado como o “entalhador” das coisas: ele produz cada objeto, como uma figura a partir de uma casca, ou como um sapato é produzido do pêlo ou pele de animal⁹⁰. A idéia do fazer orienta-se inteiramente pela atividade do artesão, do construtor – como ainda a filosofia, como ainda Platão não pode apreender o supremo deus criador senão sob a imagem mítica do “demiurgo”. No Egito, o deus *Ptah* é venerado como o grande deus do início primordial, como primeiro deus primordial; mas ao mesmo tempo ele aparece, em sua ação, comparável ao artista humano, já que também é considerado o verdadeiro protetor dos artistas e artesãos. Seu atributo é o torno do oleiro, do qual, como deus-formador, ele modelou a majestade dos deuses e a

89. Sobre a difusão da “crença no autor” no âmbito de religiões “primitivas”, indica-se sobretudo a reunião do material em P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1912. Ver também a excelente compilação em Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, pp. 114 ss. Sobre as religiões americanas, ver agora especialmente Preuß, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*, Psychol. Forschung II, 1922.

90. Cf. Brinton, *Religions of primitive peoples*, pp. 74, 123.

figura dos homens⁹¹. Mas por esse caminho, pelas concretas particularizações da ação, continua avançando aos poucos o pensamento mítico-religioso rumo à sua concepção universal. Na religião *védica*, já muito cedo, ao lado das puras divindades naturais, encontram-se outros deuses que representam determinadas esferas e tipos de ação. Além de Agni como deus do fogo ou Indra como deus da tempestade, há por exemplo um “deus provocador” ou “estimulador” (*Savitar*), que desperta todo movimento na natureza e na vida humana, um “deus coletor”, que auxilia na colheita, um “deus recuperador” (*Nivarta*, *Nivartana*), que se encarrega da volta do gado perdido, etc. Sobre essas figuras divinas, Oldenberg escreve: “Assim como em cada época da história da língua, ao lado de elementos da formação de palavras, cuja eficácia já não existe e que só se conservaram em formações prontas, herdadas do passado, se encontram aqueles bem vivos e que podem ser usados por qualquer pessoa para a produção de palavras sempre novas; então se deve atribuir a maior vitalidade e produtividade à maneira histórico-religiosa de formação dos deuses na época védica e na imediatamente precedente, com nomes terminados em *-tar*. Existe um deus Tratar (“guardião”), um Dhatar (“fabricador”), um Netar (“guia”); com respectiva forma feminina, as deusas Varutrit (“protetoras”), entre outras mais”⁹². A liberdade com a qual aqui, sob a direção da linguagem, é utilizado o sufixo, que encerra em si a representação central da ação e do agente, e na qual é usado

91. Detalhes em Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 113, e em Erman, *Die ägyptische Religion*, 2ª ed., p. 20.

92. Oldenberg, *Religion des Veda*, 2ª ed., pp. 60 s.; cf. *Vedaforschung* (1905), pp. 78 ss.

para a criação de novos nomes de deuses, evidentemente encerra em si a possibilidade e o perigo de um estilhecimento quase ilimitado na intuição da ação. Mas, por outro lado, formações desse tipo, graças à comunhão lingüística de sua forma, apontam também para a *função* universal da própria ação, independentemente da particularidade da meta e do objeto da ação. Assim, na religião védica as formações análogas às do primeiro grupo, que designam um determinado deus como "senhor" de um determinado domínio – ou seja, figuras divinas, como o "senhor da descendência" (*prajapati*), o "senhor do campo", o "senhor da morada", ainda o "senhor do pensamento" e da verdade –, levam cada vez mais a subordinar todos esses diversos círculos de dominação a um único e supremo dominador. O "senhor da descendência", Prajapa-ti, que inicialmente também era um mero deus especial, tornou-se o verdadeiro criador do mundo do período bramânico. Ele é agora o "deus em todos os espaços do mundo": "De súbito ele transformou a Terra e o céu – transformou mundos, pólos e o reino da luz – desenlaçou a trama da ordem mundial: ele a olhou e se tornou essa trama, pois ele era ela."⁹³

E também sob outro ponto de vista precisamente os textos védicos deixam transparecer as diversas intermediações das quais necessita a idéia mítico-religiosa, antes de poder penetrar na concepção da criação e do criador de mundos. Para o mito, trata-se de uma exigência a princípio irrealizável, a de colocar o ser como em um *todo* na

93. Cf. Deussen, *Die Geheimlehre des Veda*, ausgew. Texte der Upanishad's, Leipzig, 1907, pp. 14 s.; sobre a história do *prajapati*, ver especialmente Deussen, *Philosophie des Veda* (Allg. Gesch. der Philos. I, 1), Leipzig, 1894, pp. 181 ss.

categoria de criação. Onde quer que fale do surgimento das coisas, do nascimento do cosmo, o mito apreende esse nascimento como mera transformação. Sempre se pressupõe um determinado *substrato*, na maioria das vezes representado de modo inteiramente sensível, do qual parte o vir-a-ser e no qual ele se realiza. Ora é o ovo cósmico, ora é a árvore cósmica, ora é uma flor de lótus, ora os membros de um corpo humano-animal, dos quais são produzidas e formadas cada uma das partes do cosmo. No Egito, da água primordial *nun* surge primeiro um ovo, do qual então nasce o deus da luz, o deus-sol *Rá*: ele surgiu quando ainda não havia céu, nem havia sido criado um ser qualquer. Não havia ninguém com ele naquele lugar em que se encontrava, e ele não encontrou lugar algum onde pudesse estar⁹⁴. Já aqui se vê que a idéia mítica de criação, para aparecer em forma determinada, tem de, por um lado, prender-se sempre a substratos concretos quaisquer, mas, por outro, negar cada vez mais esses substratos, procurando livrar-se deles. Encontramos uma tal ordem progressiva de negações no famoso hino da criação do *Rigveda*. "Não havia ser, não havia não-ser naquele tempo. Não havia espaço aéreo, nem o céu em cima. O que se movia? Onde? Sob proteção de quem? No profundo abismo havia água? Não havia morte naquele tempo, não havia imortalidade. Nenhuma diferença entre dia e noite. Respirava-se sem vento, de si mesmo somente o Isto [*Das*]; não havia nada além."⁹⁵ Aqui se faz a tentativa de conceber a *origem* do ser como puro ἄπειρον, como um indeterminado "Isto". Mas por outro lado a es-

94. Ver Erman, *Die ägyptische Religion*, 2ª ed., pp. 20, 32.

95. *Rigveda* X, 129, trad. de Hillebrandt, *Lieder des Rigveda*, Göttingen, 1913, p. 133.

peculação cosmogônica não pode deixar de determinar melhor esse "Isto" sob algum ponto de vista, de perguntar pelo *substrato* concreto, pela "madeira de construção" da qual surgiu o universo. Sempre volta a aparecer a questão sobre esse fundamento no qual estava o criador e que lhe serviu de apoio. "Que tipo de lugar era esse, qual e como foi o ponto de apoio do qual Visvakarman, o que tudo vê, ao criar a terra, descobriu o céu com o seu poder? Que tipo de madeira era esse, que tipo de árvore, do qual foram construídos céu e terra? Sábios, procurem no espírito o que era aquilo, no que se apoiava, ao segurar céu e terra."⁹⁶ A doutrina filosófica posterior dos *Upanishads* procurou entender essa questão da "primeira matéria", da *πρώτη ὕλη* da criação, ao anular seus pressupostos intelectuais. Na idéia de Brahman como Todo-Uno desaparece, assim como todas as outras antíteses, também a oposição entre "matéria" e "forma". Mas onde não se passou por esse caminho de dissolução panteísta das antíteses, onde, em vez disso, o desenvolvimento religioso elaborou pura e nitidamente a idéia de criador como tal, então cada vez mais aparece, de certa forma, o esforço de deslocar essa idéia para outra dimensão, libertá-la do contato e prisão com o físico-material e dar-lhe uma marca puramente "espiritual". Já na concepção dos *meios* de que faz uso o criador para chamar o mundo à existência, pode-se acompanhar essa evolução. A descrição desses meios a princípio costuma limitar-se inteiramente a determinadas analogias e comparações sensível-materiais. Os textos egípcios mais antigos ensinam que Tum-Ra, o deus criador, vertendo seu sêmen, criou de forma humana os deuses, que são antepassados primordiais de todos

96. *Rigveda* X, 81 (Hillebrandt, op. cit., p. 130).

os seres vivos, ou que cuspiu de sua boca o primeiro casal de deuses. Mas já antes se impõe nos Textos das Pirâmides uma outra visão, “mais espiritual”. O ato da criação agora não é mais descrito por uma única imagem material, mas – como órgão utilizado pelo criador – aparece unicamente a força de sua vontade, que se concentra na força de sua voz e sua *palavra*. A palavra constitui o poder que por si mesmo produz os deuses, o céu e a terra⁹⁷. Se a linguagem e a palavra já são concebidas como instrumentos espirituais da criação do mundo, então com isso o próprio ato da criação ganha uma outra significação “espiritual”. Entre o mundo, como conjunto das *coisas* físico-materiais, e a *força* divina inserida na palavra do criador não é mais possível uma *passagem* imediata, pois ambos

97. Cf. a respeito por exemplo Moret, *Mystères Egyptiens*, Paris, 1913, pp. 114 ss., 138 s.: “A Héliopolis on enseignait, aux plus anciennes époques, que Torum-Râ avait procréé les dieux, ancêtres de tous les êtres vivants, à la façon humaine, par une émission de semence; ou qu’il s’était levé sur le site du temple du Phénix à Héliopolis et qu’il y avait craché le premier couple divin. D’autres dieux, qualifiés aussi démiurges, avaient employé ailleurs d’autres procédés: Phtah à Memphis, Hnoum à Eléphantine modelaient sur un tour les dieux et les hommes: Thot-Ibis couvait un oeuf à Hermopolis; Neith, la grande déesse de Saïs, était le vautour, ou la vache, qui enfanta le Soleil Râ alors que rien n’existait. Ce sont là sans doute les explications les plus anciennes et les plus populaires de la création. Mais une façon plus subtile et moins matérielle d’énoncer que le monde est une émanation divine, apparaît dès les textes des Pyramides: la Voix du Démiurge y devient un des agents de la création des êtres et des choses (...) Il résulte de cela que pour les Egyptiens cultivés de l’époque pharaonique et des milliers d’années avant l’ère chrétienne, le Dieu était conçu comme un Intellect comme un instrument de création (...) Par la théorie du Verbe créateur et révélateur les écrits hermétiques n’ont fait que rajeunir une idée ancienne en Egypte, et qui faisait partie essentielle du vieux fonds de la culture intellectuelle religieuse et morale.” Mais detalhes em meu estudo *Sprache und Mythos*, Leipzig, 1924, pp. 38 ss.

pertencem a regiões separadas do ser. Por isso, a *relação* que o pensamento religioso não obstante exige entre ambas só pode ser uma relação mediata, referida a determinados *elos intermediários*, aos quais ela tem de recorrer. Para produzi-la e expressá-la, um novo passo deve ser dado agora através do conjunto do ser; a existência física dos objetos deve fundamentar-se numa outra forma de ser, puramente "ideal". Esse motivo chegou à sua verdadeira elaboração e evolução espiritual primeiramente no âmbito do conhecimento filosófico, no mito da criação do *Timeu* de Platão. Na história da religião existe um exemplo característico e marcante para o fato de que ele também pode crescer independentemente disso, puramente a partir de fontes espirituais e da problemática da própria religião. Entre as grandes religiões desenvolvidas, fora do âmbito do monoteísmo judaico, é sobretudo a religião iraniana que desenvolve com total precisão a categoria de criação e que levou à total pureza a personalidade do criador como uma personalidade espiritual e moral. O credo da religião perso-iraniana começa com a invocação do supremo soberano, Ahura Mazda, que produziu todo ser e toda ordem no ser, que produziu o homem, céu e terra, por força de seu "espírito santo" e seu "bom pensamento". Mas como aqui a criação se origina da fonte originária do pensamento e do espírito, então a princípio ela também permanece completamente fechada nela. O cosmo, na sua constituição material, não surge imediatamente da vontade divina, mas o que dele é primeiramente produzido não é senão a sua própria *forma* puramente espiritual. O primeiro ato de criação de Ahura Mazda não diz respeito ao mundo sensível, mas ao "inteligível" – e durante o primeiro grande período, durante um espaço de tempo de três mil anos, o mundo permanece nesse estado ima-

terial, luminosamente espiritual, para então ser recriado com uma configuração sensível e perceptiva, tendo por base suas formas já existentes⁹⁸. Se tornarmos a ver toda a série de concepções mítico-religiosas que vai dos múltiplos “deuses especiais”, todos mantidos num círculo limitado de ação, à atividade espiritualmente incondicionada do deus da criação único, então novamente nela se comprovará que é insuficiente a concepção usual que se costuma ter do caráter “antropomórfico” desse processo; que num ponto decisivo ela precisa de uma inversão. Pois o homem simplesmente não transfere ao deus sua própria personalidade, já configurada, concedendo-lhe seus próprios sentimento-de-si e consciência-de-si, mas é na figura de seus deuses que ele primeiramente *encontra* essa consciência-de-si. Por intermédio da intuição de deus ele chega a libertar-se, como sujeito ativo, do mero *conteúdo* da ação e de seu *resultado* material. A idéia de “criação a partir do *nada*”, à qual por fim se eleva o monoteísmo, essa idéia, na qual a categoria de criação primeiramente recebe sua formulação verdadeiramente radical, por isso, do ponto de vista do pensamento teórico, pode parecer um paradoxo, até mesmo uma antinomia. Do ponto de vista religioso, porém, ela significa algo último e supremo, porque nela passa a ter ilimitada validade a poderosa força de abstração do espírito religioso, que precisa anular e destruir o ser das coisas para chegar ao ser da vontade pura e da ação pura.

Mas ainda numa outra direção podemos ver como a *consciência* da ação exige que o mero *produto* objetivo da

98. Mais detalhes em H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (Vort. der Bibl. Warburg I, 127 s.), e em Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, pp. 19 ss., 117 ss.

ação vá de certa forma se distanciando, que perca cada vez mais a sua imediatez sensível. Nas primeiras camadas da visão mágica do mundo quase não existe, entre o desejo simples e o objeto ao qual se dirige, uma tensão claramente sentida. Ao próprio desejo é inerente aqui uma força imediata: basta elevar ao máximo sua *externação*, a fim de desencadear nela uma *eficácia* que por si mesma leva a alcançar a meta desejada. Toda magia está impregnada dessa crença no poder real, e realizador, dos desejos humanos, da crença na "onipotência do pensamento". E essa crença deve sempre alimentar-se das experiências que se impõem ao homem no campo de ação mais próximo dele: na influência que exerce sobre seu próprio corpo, sobre os movimentos deste e de seus membros. Para a análise teórica do *conceito* de causa, essa influência diretamente experimentada e diretamente sentida, como parece, também se torna um problema. Que minha vontade mova meu braço – explica Hume – não é mais concebível e "inteligível" do que se ela pudesse deter também a lua em seu curso. A visão mágica do mundo, contudo, inverte essa relação: *porque* minha vontade movimenta meu braço, então existe uma conexão igualmente segura e também inteligível entre ela e todo o acontecimento restante da natureza "exterior". Para a concepção mítica, que justamente é caracterizada por não existir, segundo ela, uma separação rígida das esferas de objetos, nenhum rudimento de *análise* causal dos elementos da realidade, essa "conclusão" de fato se impõe. Aqui não são necessários elos intermediários que conduzam do início ao fim do processo causal numa seqüência bem ordenada. Mas no início, no mero ato de vontade, ao mesmo tempo a consciência apreende o fim, o resultado e êxito do desejo, ligando ambos. Somente na proporção em que os dois momentos aos poucos se distanciam, se insere entre dese-

jo e realização um termo médio que os separa, e com ele desperta a consciência da necessidade de determinados “meios”, dos quais carece para a realização do objetivo desejado. Mas, mesmo onde essa mediatez já *existe* em grande proporção, ela não se apresenta à consciência imediatamente *como tal*. Também depois que o homem passou da relação mágica com a natureza para a relação técnica, depois que, portanto, apreendeu a necessidade e o uso de determinados *instrumentos* primitivos, esses próprios instrumentos a princípio ainda têm para ele um caráter mágico e um modo de eficácia mágico. Aos mais simples aparelhos humanos atribui-se agora uma forma de eficácia peculiar e independente, uma determinada força demoníaca que lhes é inerente. Os Fang na Guiné Espanhola supõem que no instrumento feito pelo homem foi introduzida uma parte da força humana vital, que então pode manifestar-se com autonomia e continuar a agir⁹⁹. De modo geral, é difundida por todo o mundo a crença na magia inerente a determinados utensílios de trabalho, determinados instrumentos ou armas. A atividade executada por meio de tais utensílios e instrumentos necessita de certos auxílios e estímulos, sem os quais ela nunca pode dar certo completamente. Quando, entre os Zunhis, as mulheres se ajoelham diante de sua gamela de pedra para preparar o pão, então entoam um canto que contém muitas pequenas imitações do ruído causado pela pedra de moer. Elas acreditam que sob tais circunstâncias o aparelho cumprirá melhor as suas funções¹⁰⁰. Conseqüentemente, a veneração e o *culto* de determinados utensílios

99. Ver Tessimann, *Religionsformen der Pangwe*, Zeitschrift für Ethnologie, 1909, p. 876.

100. O. T. Mason, *Woman's Share in Primitive Culture*, Londres, 1895, p. 176 (apud Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, 2ª ed., pp. 343 s.).

e instrumentos constituem hoje um importante momento no desenvolvimento da consciência religiosa e da cultura técnica. Entre os Ewes, ainda hoje, na colheita anual do inhame, oferecem-se sacrifícios a todos os utensílios e instrumentos, ao machado, ao cepilho, à serra¹⁰¹. Por menos que se possam diferenciar de maneira puramente genética a magia e a técnica, por menos que se possa apontar um determinado momento no desenvolvimento da humanidade no qual ela passa do domínio mágico da natureza ao domínio técnico, o uso do instrumento como tal já implica uma mudança decisiva na evolução e estrutura da consciência-de-si espiritual. A antítese entre o mundo "interno" e o "externo" começa então a acentuar-se com mais clareza: os limites entre o mundo do desejo e o mundo da "realidade" começam a aparecer mais nitidamente. Um mundo não interfere imediatamente no outro nem se une a ele, mas pela intuição do *objeto* mediador, dado no instrumento, é que aos poucos se desenvolve a consciência da *ação* intermediada. "A primeira forma de religião para a qual temos o nome de magia", assim descreve a *Filosofia da religião* de Hegel a antítese mais universal entre a forma de ação mágica e a forma de ação técnica, "é a de que o espiritual é o poder sobre a natureza, mas esse espiritual ainda não é como espírito, ainda não em sua universalidade, mas é apenas a consciência-de-si singular, contingente e empírica do homem, que, em sua consciência-de-si, se sabe superior à natureza, embora isso seja mero *desejo* – o qual sabe que é um poder sobre a natureza (...) Esse poder é um poder *direto* sobre a natureza em geral e não é comparável ao poder indireto que exercemos com instrumentos sobre os objetos natu-

101. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, p. 8.

rais em sua singularidade. Tal poder, que o homem cultivado exerce sobre as coisas naturais singulares, pressupõe que ele se afastou desse mundo, que o mundo adquiriu exterioridade com relação a ele, que ele lhe concede *autonomia*, determinações qualitativas próprias e leis, que essas coisas são relativas umas às outras em sua determinidade qualitativa, que estão numa conexão múltipla umas com as outras (...) A isto pertence que o homem seja *livre em si mesmo*; somente quando ele mesmo for livre, então permitirá que se contraponha livremente a ele o mundo exterior, outros homens e as coisas naturais”¹⁰². Mas esse afastamento do homem em relação aos objetos, que constitui o pressuposto de sua própria liberdade interior, não se realiza na consciência “cultivada”, puramente teórica, mas o primeiro rudimento embrionário já pode ser apontado aqui no domínio da visão mítica de mundo. Pois no instante em que o homem tenta agir sobre as coisas através de instrumentos, em vez de através da mera magia de imagens ou nomes (embora essa ação a princípio se movimente somente nos usuais caminhos da magia), para ele deu-se início a uma cisão espiritual, uma “crise” interna. A onipotência do mero desejo agora se rompeu: o fazer está sob determinadas condições objetivas, das quais não pode esquivar-se. É na particularização dessas condições que o mundo exterior pela primeira vez ganha sua existência determinada e sua ordenação determinada: pois, para ele, originalmente faz parte do mundo nada além do que aquilo que de certo modo toca seu querer e seu fazer. Na medida em que se ergueu uma barreira entre o “interior” e o “exterior”, a qual impede o salto imediato

102. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, parte II, seção 1: *Die Naturreligion*, S.W. XI, pp. 283 s.

do impulso sensível à sua satisfação, na medida em que são inseridos novos degraus intermediários entre o impulso e aquilo a que ele se dirige, com isso se alcança pela primeira vez uma “distância” efetiva entre sujeito e objeto [*Objekt*]. Ressalta-se um círculo rígido de “objetos” [*Gegenstände*] que são caracterizados justamente por terem em si mesmos uma consistência própria, com a qual se “opõem” [*entgegenstehen*] ao apetite e ao desejo imediatos. A consciência dos meios indispensáveis para alcançar uma determinada meta ensina, primeiramente, a conceber o “interior” e o “exterior” como elos de uma *contextura causal* e indicar-lhes uma posição própria e insubstituível no âmbito desta – e a partir daqui aos poucos vai surgindo a intuição empírico-concreta de um mundo de coisas com “propriedades” e estados reais. Da mediatez da ação resulta primeiramente a mediatez do ser, graças à qual ele se decompõe em elementos singulares, referidos uns aos outros e independentes uns dos outros.

Assim, mesmo quando se considera o instrumento do ângulo puramente técnico como um meio fundamental para a construção da cultura material, vê-se que seu papel, se deve ser verdadeiramente compreendido e elogiado em seu mais profundo conteúdo, não pode ser apreendido isoladamente. À sua função mecânica corresponde também aqui uma função puramente espiritual, que não apenas se *desenvolve* a partir da primeira, mas que desde o início a *condiciona* e tem com ela uma correlação indissolúvel. Jamais o instrumento serve unicamente à submissão e dominação do mundo exterior, que aqui seria considerado uma “matéria” pronta, unicamente dada, mas apenas quando de seu uso se produz para o homem a *imagem* desse mundo exterior, sua forma ideal-espiritual. A configuração dessa imagem, a ordenação de cada um de seus elementos, não depende da sensação meramente

passiva ou da mera “receptividade” da intuição, mas ela resulta da espécie e da direção da ação exercida pelo homem sobre os objetos. Ernst Kapp, em sua *Filosofia da técnica*, cunhou o conceito de “organoprojeção” para a descrição e apresentação desse processo. Por “organoprojeção” ele entende o fato de todos os instrumentos e utensílios primitivos a princípio não passarem de uma ampliação da eficácia exercida pelo homem, com os seus próprios órgãos, seus membros, sobre as coisas. É especialmente a *mão* – segundo Aristóteles o ὄργανον τῶν ὀργάνων – que, como instrumento natural, serve de modelo para a maioria dos instrumentos artificiais. Instrumentos manuais primitivos – como o martelo, o cutelo, o machado, e ainda a faca, o cinzel, a broca, a serra, o alicate – não são senão, segundo a sua forma e a sua função, continuações da mão, cuja força eles aumentam, e são conseqüentemente uma outra manifestação daquilo que o órgão como tal produz e significa. Mas o conceito se amplia a partir desses instrumentos primitivos, até os instrumentos das atividades profissionais especiais, as máquinas industriais, as armas, os instrumentos e aparatos da arte e da ciência, em suma: até todos os artefatos que sirvam para qualquer necessidade no campo da técnica mecânica. Em todos eles a análise técnica de sua estrutura e a consideração histórico-cultural de seu surgimento podem indicar certos momentos, graças aos quais se conectam à ordenação “natural” do corpo humano. E então esse mecanismo inicialmente construído inconscientemente de acordo com o modelo orgânico pode, por sua vez, retroativamente, servir como meio de explicação e entendimento do organismo humano. Nos utensílios, nos artefatos que constrói para si, o homem aprende pela primeira vez a entender a constituição e a estrutura do próprio corpo. Ele só apreende e compreende sua própria

phýsis no reflexo daquilo produzido por ele – o tipo de instrumento mediato que construiu lhe franqueia o conhecimento das leis que dominam a estrutura de seu corpo e o funcionamento fisiológico de cada um de seus membros. Mas com isto ainda não se esgotou a verdadeira e mais profunda significação da “organoprojeção”. Ela aparece somente quando se pondera que também aqui um processo espiritual corre paralelo ao progressivo saber sobre a própria organização corporal, apenas por meio desse saber o homem chega a si mesmo, à sua *consciência-de-si*. Cada novo instrumento encontrado pelo homem significa, conseqüentemente, um novo passo não apenas para a conformação do mundo exterior, mas para a formação de sua *consciência-de-si*. Pois “por um lado todo instrumento, no amplo sentido do termo, como meio para elevar a atividade sensível, é a única possibilidade de ultrapassar a percepção superficial e imediata das coisas; por outro lado, como obra da atividade cerebral e manual, ele está tão essencial e intimamente ligado com o homem que na criação de sua mão ele vê diante de seus olhos algo de seu próprio ser, seu mundo de representações corporificado em matéria, um reflexo e cópia de seu interior, em suma: uma parte de si mesmo (...) Uma tal recepção deste território do mundo exterior, que abrange a totalidade dos meios culturais, é uma real autoconfissão da natureza humana e se torna autoconhecimento através do ato de retomada da cópia do exterior para o interior”¹⁰³.

A fundamentação da *Filosofia das formas simbólicas* mostrou que ao conceito que aqui a *Filosofia da técnica*

103. Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig, 1877, pp. 25 ss.; ver especialmente pp. 29 ss., 40 ss. Sobre o todo, cf. também Ludwig Noiré, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Mainz, 1880, pp. 53 ss.

tentou designar e definir como “organoprojeção” é inerente uma significação que ultrapassa o campo do domínio técnico da natureza e do conhecimento técnico da natureza. Se a filosofia da técnica tem a ver com os órgãos senso-corporais imediatos e mediatos, graças aos quais o homem dá ao mundo exterior sua forma e marca determinadas, a filosofia das formas simbólicas dirige a questão à totalidade das funções espirituais de expressão. Nestas ela também não vê reproduções ou cópias do ser, mas direções e modos de configuração; vê “órgãos” nem tanto para dominar, mas para “dar sentido”. E também aqui esses órgãos desempenham seu papel de forma inteiramente inconsciente. A linguagem, o mito, a arte: eles destacam um mundo próprio de produções a partir de si mesmos, as quais só podem ser compreendidas como expressões de atividade própria, de “espontaneidade”. Mas essa atividade própria não se realiza na forma de reflexão livre, e com isso permanece oculta para si mesma. O espírito produz uma série de formas lingüísticas, míticas e artísticas, sem que ele se reconheça nelas como princípio criador. Assim, para ele cada uma dessas séries se torna um mundo “exterior” autônomo. Aqui não se trata tanto de o eu se refletir nas coisas, de o microcosmo se refletir no macrocosmo, mas aqui o eu cria para si, em seus próprios produtos, uma espécie de “vis-à-vis” [*Gegenüber*], que lhe parece inteiramente objetivo [*objektiv*], puramente material [*gegenständlich*]. Somente nesse tipo de “projeção” ele pode contemplar a si mesmo. Neste sentido, as divindades do mito não significam outra coisa que as sucessivas auto-revelações da consciência mítica. Onde essa consciência ainda está completamente ligada no instante e é exclusivamente dominada por ele, onde está simplesmente submetida e se prende a todo movimento e estímulo momentâneos, aí os deuses também estão en-

cerrados nesse presente meramente sensível, nessa *única* dimensão do instante. E somente aos poucos, na medida em que os círculos de ação se ampliam, na medida em que o impulso não se reduz a cada momento e a cada objeto, mas, prospectiva e retrospectivamente, abrange uma multiplicidade de móveis e ações diversos, o âmbito do agir divino também ganha em multiplicidade, amplidão e abundância. São primeiramente os objetos da natureza que se separam dessa maneira – que para a consciência se diferenciam nitidamente pelo fato de cada um deles ser apreendido como expressão de uma força divina, como auto-revelação de um deus ou demônio. Mas, embora a série dos deuses singulares que surge dessa maneira seja capaz de ampliar-se indeterminadamente em sua mera *extensão*, por outro lado ela já contém o germe e o esboço de uma limitação de *conteúdo*; pois toda diversificação, toda particularização e decomposição do agir divino termina tão logo a consciência mítica considera esse agir não mais pelo ângulo dos objetos sobre os quais se estende, mas pelo ângulo de sua origem. A multiplicidade do mero agir torna-se agora unidade do fazer, na qual cada vez mais determinadamente se torna visível a unidade de um *princípio* criador¹⁰⁴. E a essa mudança no conceito de Deus

104. Pode-se acompanhar pela religião egípcia como essa tendência aos poucos alcança o domínio também na esfera de religiões naturais politeístas. Aqui se mostra já cedo, em meio à deificação de cada uma das forças da natureza, tal como o Panteão egípcio exhibe, o direcionamento para a idéia do Deus Único, que “era desde o início” e que encerra em si tudo o que há e haverá. (Pormenores em Le Page Renouf, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient Egypt*, Londres 1880, pp. 89 ss.; cf. também Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 99.) Um direcionamento consciente para as idéias fundamentais de uma intuição religiosa da unidade encontra-se na conhecida reforma do rei Amenophis IV (por volta de 1500 a.C.), que evidentemente é

corresponde agora uma nova concepção de homem e de sua personalidade moral-espiritual. Assim sempre volta a confirmar-se que o homem só apreende e reconhece seu próprio ser quando pode tornar-se visível na imagem de seus deuses. Assim como ele aprende a compreender a contextura de seu corpo e de seus membros [*Gliedmaßen*], apenas ao produzir instrumentos e obras, ele extrai de suas produções espirituais, da linguagem, do mito e da arte as medidas [*Masse*] objetivas pelas quais se mede e através das quais compreende a si mesmo como um cosmo autônomo, com leis estruturais próprias.

apenas um episódio na história da religião egípcia. Aqui, com a supressão de todas as outras divindades, o culto é restrito aos diversos deuses solares, os quais só são pensados e venerados como diversas apresentações do Único Deus Solar Aton. Nas inscrições dos túmulos de Tell-Amarna, os velhos deuses solares Hórus, Râ e Tum aparecem, neste sentido, como partes de uma divindade. Ao lado da velha imagem do deus-sol com cabeça de gavião aparece outra, que representa o próprio sol como disco, emitindo raios para todos os lados; cada raio termina numa mão que segura o sinal da vida. E também aqui se pode reconhecer claramente, nessa simbólica de um novo universalismo religioso, a expressão de um novo universalismo ético, de uma nova idéia de “humanidade”. Quem compara o novo hino ao sol, que surge no culto a Aton, com “as canções ao velho deus-sol” – julga Erman – “não deixará de notar a diferença fundamental. Em comum têm o fato de festejarem o deus como criador e conservador do mundo e de toda vida. Mas o novo hino nada sabe sobre os antigos nomes do deus-sol, de suas coroas, cetros, cidades sagradas. Nada sabe de seus navios e marinheiros, e do dragão Apophis, nada sobre a viagem pelo reino dos mortos e da alegria de seus habitantes. É uma canção que tanto um sírio quanto um etíope podem entoar em louvor ao sol. E de fato esses países e seus habitantes são mencionados nesse hino, como se ele quisesse acabar com a arrogância com a qual o egípcio olhava para os *miseráveis bárbaros*. Todos os homens são filhos do deus; ele lhes deu diversas cores e diversas línguas e os colocou em diversos países, mas cuida de todos de igual maneira (...).” (Erman, *Die ägyptische Religion*, 2ª ed., p. 81; cf. também Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, pp. 20 ss.

CAPÍTULO III

CULTO E SACRIFÍCIO

A relação recíproca entre homem e deus que se produz na evolução da consciência mítica e religiosa foi até agora essencialmente considerada na forma em que se apresenta no *mundo das representações* mítico-religiosas. Mas agora é preciso ampliar esse círculo de consideração, pois o teor do religioso tem a sua verdadeira e mais profunda raiz não no mundo da representação, mas no mundo do sentimento e da vontade. Conseqüentemente, cada nova relação espiritual que o homem conquista com a realidade não se expressa apenas em sua representação e "fé", mas no seu querer e fazer. Aqui, mais claramente do que em figuras e imagens singulares esboçadas pela fantasia mítica, deve revelar-se a posição do homem para com as forças sobre-humanas que ele venera. Por isso, não encontramos a objetivação própria da sensação fundamental mítico-religiosa na mera imagem dos deuses, mas no *culto* que lhes cabe. Pois o culto é a relação *ativa* que o homem tem com os seus deuses. Nele o divino não é apenas mediatamente representado e encenado [*dar-gestellt*], mas se exerce um efeito imediato sobre ele. E nas

formas desse efeito, nas formas do ritual, a evolução iminente da consciência religiosa, por isso, será marcada com maior clareza. Na maioria das vezes, a *narrativa* mítica é somente um reflexo dessa relação imediata. A partir de uma abundância de motivos míticos pode ainda ser nitidamente apontado de que modo eles originalmente surgiram da intuição de um processo de culto, não da intuição de um processo natural. Não é a uma existência ou acontecimento qualquer, mas sim a um *comportamento* ativo do homem que eles remontam, e é isso o que neles é encenado explicitamente. Um determinado processo que sempre volta a repetir-se no culto é interpretado e "concebido" miticamente, ao ligar-se a um único acontecimento temporal e ser considerado reprodução e imagem especular dele. Mas na verdade esse espelhamento se realiza mais na direção inversa. O fazer é a primeira coisa, à qual posteriormente se liga a explicação mítica, o *ἱερὸς λόγος*. Essa explicação só apresenta na forma de um relato o que na própria ação sagrada existe como realidade imediata. Assim, não é esse relato que oferece a chave para a compreensão do culto, mas é o culto que constitui a etapa preliminar do mito e seu fundamento "objetivo"¹⁰⁵.

105. A idéia de "primado" do culto ante ao mito foi defendida na moderna literatura de história das religiões e filosofia das religiões especialmente por Robertson Smith (*Die Religion der Semiten*, ed. alemã de Stübe, Friburgo 1899, especialmente pp. 19 ss.). Desde então a moderna pesquisa etnológica confirmou em sua essência a concepção básica alcançada por Smith a partir da consideração das religiões semitas: Marett chama a teoria de que o "rito" precede o "dogma" justamente de "verdade cardinal" da etnologia e da antropologia social (*The Birth of Humility em: The Threshold of Religion*, 3ª ed., p. 181). Cf. a respeito também James, *Primitive Ritual and Belief*, p. 215: "Generally speaking ritual is evolved long before belief, since primitive man is wont to 'dance out his religion'. The savage does not find it easy to express his thought in words, and so he

Na medida em que a moderna investigação empírica dos mitos estabeleceu essa conexão num grande número de casos singulares, ela só fez confirmar a idéia concebida pela primeira vez de forma universalmente especulativa na *Filosofia da religião* de Hegel. Para ele, o culto e a particularidade das formas de culto estão sempre no centro da interpretação do processo religioso. Pois nele Hegel vê imediatamente confirmada sua concepção da meta e do sentido universais desse processo. Se essa meta consiste na supressão do ponto de vista da separação do eu em face do absoluto, que ele não seja posto como o verídico [*Wahrhafte*], mas como aquilo que se sabe um nada, então é justamente o culto que progressivamente assim o põe. "Realizar essa unidade, reconciliação, restabelecimento do sujeito e de sua consciência-de-si, o sentimento positivo de tomar parte, participar nesse absoluto e a unidade com ele – esta superação [*Aufhebung*] da duplicação constitui a esfera do culto."¹⁰⁶ Segundo Hegel, este não pode ser tomado apenas na significação limitada de uma ação meramente externa, mas como um fazer que engloba a interioridade, assim como a manifestação externa. O culto é "em geral o eterno processo de o sujeito se tornar idêntico à sua essência". Pois nele Deus aparece de *um* lado e o eu, o sujeito religioso, do *outro*, mas a determinação é simultaneamente a unidade concreta de ambos, graças aos quais Deus tem consciência do eu e o eu tem consciência de Deus. Neste sentido, a filosofia da religião de Hegel vê confirmada a seqüência dialética segun-

resorts to *visual language*. He thinks with his eyes rather than by articulate sounds, and therefore the root feeling of primitive religion is arrived at through an investigation of ritual."

106. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S.W. XI, 67.

do a qual ela desenvolve as religiões históricas particulares, sobretudo no desdobramento da essência universal do culto e de suas formas particulares. O *teor* espiritual de cada religião singular e aquilo que ela, como momento necessário, significa no conjunto do processo religioso, só se apresenta completamente em suas formas de culto, nas quais esse teor possui a sua manifestação externa¹⁰⁷.

Se esse pressuposto está certo, então é possível demonstrar a conexão que Hegel procura estabelecer graças à construção dialética, também pelo lado oposto, pelo lado da consideração puramente fenomenológica. Nas formas externas, nas formas sensíveis do próprio culto se revelará ao mesmo tempo uma "tendência" espiritual unitária, uma orientação para a progressiva "interiorização", mesmo que primeiramente procuremos colocar essas formas diante de nós em sua multiplicidade e diversidade. Também aqui poderemos esperar que se confirme a relação entre o "interior" e o "exterior", que constitui o fio condutor para a compreensão de todas as formas espirituais de expressão: que é na aparente extrusão do eu que ele encontra a si mesmo e se compreende. Para que essa relação se nos torne mais clara, podemos fazer a ligação com um motivo fundamental que encontramos por toda parte em que o culto e o ritual religioso se desenvolveram até uma certa altura. Quanto mais determinadamente os dois evoluem, tanto mais claramente o *sacrifício* aparece neles em seu ponto central. O sacrifício pode tomar as mais diversas formas, aparecer como oferenda ou purificação, como pedido ou agradecimento ou expiação: em todas essas formas, ele sempre constitui um núcleo rígido, em torno do qual a ação do culto se reúne. Aqui a "fé" re-

107. Op. cit., S.W. XI, pp. 204 ss.

ligiosa alcança sua verdadeira *visibilidade*; aqui ela se transforma imediatamente em fato [*Tat*]. O tipo de cerimônia de sacrifício está ligado a regras bem objetivas determinadas, a uma rígida seqüência de palavras e atos que deve ser mantida com o maior cuidado, se o sacrifício quer chegar à sua meta. Mas, na configuração e transfiguração experimentadas por essas determinações puramente externas, pode-se ao mesmo tempo acompanhar outra coisa, a evolução e transformação paulatina da subjetividade religiosa. A constância da linguagem formal religiosa e o progresso nesta linguagem chegam, nesse ponto, a uma expressão de igual clareza, pois aqui está dada uma forma originária universal e típica do comportamento religioso, que pode entretanto ser preenchida por um conteúdo concreto sempre novo, e que deste modo pode adaptar-se a todas as mudanças do sentimento religioso e expressá-las em si.

Cada sacrifício, em seu sentido originário, encerra em si um momento *negativo*: ele significa uma limitação do desejo sensível, uma renúncia a que se impõe o eu. Aqui reside um de seus motivos mais essenciais através dos quais ele desde o início fica acima do nível da visão mágica de mundo. Pois esta a princípio nada sabe sobre tal autolimitação, mas se baseia na crença da onipotência dos desejos humanos. A magia, de acordo com a sua forma fundamental, não é senão uma "técnica" primitiva de realização dos desejos. Nela o eu acredita possuir o instrumento para submeter todo ser exterior e inseri-lo em seu próprio círculo. Aqui os objetos não têm ser autônomo; as forças espirituais inferiores e superiores, os demônios e deuses não têm uma vontade própria que não pudesse ser posta a serviço do homem através da aplicação dos meios mágicos corretos. A fórmula mágica é dona da

natureza, a qual ela pode desviar das regras rígidas de seu ser e seu curso: "*carmina vel caelo possunt deducere lunam*". Mas igualmente sobre os deuses ela exerce um poder ilimitado; ela dobra e coage sua vontade¹⁰⁸. Assim, ao poder do homem, na esfera da sensação e do pensamento, é imposto um limite empírico e factual, mas não um limite de princípio: o eu ainda não conhece uma barreira que não ambicione saltar e que ocasionalmente não possa saltar. Em contrapartida, já se nos revela, nos primeiros estágios do sacrifício, uma outra *direção* do querer e fazer humanos. Pois a força atribuída ao sacrifício se fundamenta na renúncia que contém. Já em níveis bem elementares do desenvolvimento religioso pode-se ver essa conexão. As formas de *ascese* que costumam fazer parte do acervo básico da fé primitiva e da atividade religiosa primitiva radicam na concepção de que toda extensão e elevação das forças do eu dependem de uma respectiva limitação. A cada importante empreendimento deve anteceder a abstinência no que diz respeito ao exercício de determinados impulsos naturais. Entre os povos primitivos, ainda hoje vale em quase todos os casos a crença de que nenhuma expedição militar, caçada, pescaria pode ter êxito se não vier precedida de uma tal medida ascética de segurança, se não vier precedida de um jejum de vários dias, privação de sono e uma longa abstinência sexual. Toda mudança decisiva, toda "crise" na vida físico-espiritual do homem também requer tais medidas de segurança. Nos ritos de iniciação, especialmente nos da consagração masculina, aquele que se submete à iniciação tem de passar antes por

108. Sobre os "nomes de coerção" *ἐπανάγκαι* dos deuses na magia greco-egípcia, cf. especialmente a documentação característica em Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921, § 690 ss., pp. 176 ss.

uma série de dolorosas privações e testes¹⁰⁹. Contudo, todas essas formas de renúncia e de “sacrifício” têm aqui, a princípio, um sentido egocêntrico: na medida em que o eu se submete a determinadas privações físicas, ele não almeja alcançar outra coisa senão que com isso se fortaleça, por outro lado, o seu *mana*, sua posse de um poder e eficácia mágico-físicos. Estamos aqui, com isto, ainda completamente mergulhados no mundo de idéias e sentimentos da magia. Mas de seu meio aparece agora um novo motivo. Os desejos sensíveis não mais fluem igualmente para todos os lados, não procuram mais transformar-se em realidade de forma imediata e desimpedida, mas se limitam a determinados pontos, a fim de que a força aqui contida e de certa forma armazenada esteja livre para outros objetivos. Através desse estreitamento da *extensão* do desejo que se expressa nos atos negativos de ascetismo e de sacrifício, só então o desejo alcança, de acordo com o seu *conteúdo*, sua mais intensa concentração, e com isso uma nova forma de consciência. Faz-se valer um poder que se contrapõe à aparente onipotência do eu, mas que por outro lado, ao ser compreendido como tal, também impõe ao eu o seu limite e começa a dar-lhe uma determinada “forma”. Pois somente quando a barreira é sentida e conhecida como tal, torna-se livre o caminho para a sua progressiva suplantação: somente quando o homem reconhece o divino como um poder superior a ele, que não pode ser compelido por meios mágicos, mas que deve ser conciliado com orações e sacrifícios, ele aos poucos vai ganhando, com re-

109. Ver a respeito a compilação do material etnológico em Levy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, ed. alemã, pp. 200 ss., 312 ss.; Frazer, *Golden Bough* III, pp. 422 ss.

lação a esse poder, um sentimento-de-si livre. Também aqui o eu [*Selbst*] se encontra, aqui também o eu se constitui somente porque se projeta para o exterior: a crescente autonomia dos *deuses* é a condição para que o homem descubra em si mesmo um ponto central seguro, uma unidade do querer diante da multiplicidade dispersa dos impulsos sensíveis singulares.

Em todas as formas de sacrifício pode-se acompanhar essa típica mudança¹¹⁰. Já no sacrifício de oferenda se anuncia uma relação nova e mais livre do homem com a divindade, na medida em que a oferenda aparece justamente como presente livre. Aqui o homem de certa forma também se distancia dos objetos do desejo imediato – eles não se lhe tornam diretamente objetos de prazer, mas uma espécie de *meio de expressão* religioso, meio para uma ligação que ele produz entre si e o divino. Os próprios objetos físicos se deslocam para sob uma outra ilu-

110. Aqui consideramos essas diversas formas apenas de acordo com a sua significação *ideal*: como múltiplas marcas e momentos da “idéia” unitária em que se baseia o sacrifício. A questão *genética*, ao contrário, sobre se pode demonstrar-se a forma originária do sacrifício, da qual todas as outras formas se desenvolveram, pode ficar fora de consideração neste tipo de problemática. Sabe-se que se tentaram respostas muito diversas para essa questão; enquanto Spencer e Tylor consideram a forma fundamental o “sacrifício de oferenda”, outros, como por exemplo Jevons e Robertson Smith, ressaltaram o ponto de vista da “comunhão” entre deus e homem como o originário e decisivo. A moderna investigação pormenorizada feita por Hopkins sobre essa questão chega ao resultado de que não seria possível uma decisão definitiva em prol de uma ou de outra teoria com base no material empírico disponível: é preciso satisfazer-se em reconhecer conjuntamente diversos motivos igualmente originários do sacrifício (Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, New Haven, 1923, pp. 151 ss.). Em todo caso a “estratificação” espiritual desses motivos que aqui se tenta não tem nada a ver com a questão de sua aparição empírico-histórica, de sua anterioridade ou posteridade cronológica.

minação: pois atrás daquilo que são em sua manifestação individual, do que são como objeto da percepção ou meio para a satisfação imediata de determinados impulsos, torna-se visível agora uma força universal de ação. Assim, por exemplo, nos ritos de vegetação a última espiga da colheita não é colhida como as outras, mas poupada, porque nela a força do crescimento é venerada como tal, é venerado o espírito da colheita futura¹¹¹. Por outro lado, pode-se retroceder a um estágio do sacrifício de oferendas no qual ele está estreitamente ligado à visão mágica de mundo e, de acordo com a sua forma de manifestação empírica, não se separa dela. Assim, por exemplo, no *sacrifício de cavalos*, que para os védicos aparece como a mais elevada expressão sacramental do poder real, os antiquíssimos elementos mágicos que se inserem no mesmo ainda são inconfundíveis. Somente aos poucos parecem ter-se prendido a esse sacrifício mágico outros traços que o deslocaram para o círculo de representações do sacrifício de oferenda¹¹². Mas também onde a forma do último se desenvolveu de modo puro, a princípio não parece ter ocorrido uma mudança espiritual decisiva, quando agora a idéia mágico-sensível de *obrigação* dos deuses é substituída pela idéia não menos sensível de *troca*. “Dá-me, e te dou. Põe para mim, eu para ti. Oferece-me, e te ofereço” – assim fala numa fórmula védica aquele que sacrifica ao deus¹¹³. Neste ato de dar e tomar existe somente a

111. Detalhes em Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2ª ed., especialmente I, pp. 212 ss.

112. Ver a respeito a exposição do sacrifício védico de cavalos em Oldenberg, *Religion des Veda*, 2ª ed., pp. 317 ss., 471 ss. e em Hopkins, *The religions of India*, p. 191.

113. Cf. Oldenberg, op. cit., p. 314; Hopkins, *Origin and evolution of religion*, p. 176.

necessidade recíproca que une o homem ao deus e que acorrenta os dois, na mesma proporção e no mesmo sentido. Pois assim como o homem é dependente de Deus, aqui também Deus se torna dependente do homem. Ele está preso, em seu poder e mesmo em sua existência, à oferenda de quem sacrifica. Na religião hindu, o soma é o meio que tudo anima, uma bebida da qual brota a força dos deuses, assim como a dos homens¹¹⁴. Mas justamente aqui surge mais nítida e claramente a mudança que dá ao sacrifício de oferenda uma significação e uma profundidade completamente novas. Ela se realiza tão logo a consideração religiosa não mais se limita ao *conteúdo da oferenda*, mas em vez disso se concentra na *forma de oferecer* e vê dentro dela o verdadeiro núcleo do sacrifício. Do mero exercício material do sacrifício o pensamento avança agora para o seu *motivo* interno e razão determinante. É somente esse motivo da “veneração” (*upanishad*) que pode dar ao sacrifício seu sentido e seu valor. É através dessa idéia que se diferencia sobretudo a especulação dos *Upanishads* e do budismo da literatura ritual-litúrgica dos antigos Vedas¹¹⁵. Agora não apenas a oferenda é interiorizada, mas é o interior do homem que aparece como a única oferenda religiosamente valiosa e significativa. Os violentos sacrifícios de cavalos e cabras, bois e ovelhas não podem ser frutíferos: como consta de um texto budista, o sacrifício desejado não é aquele no qual desaparece toda espécie de ser vivo, mas o que consiste num contínuo oferecer. “E por que isto? Porque a esse sacrifício desprovido

114. Ver a respeito *Lieder des Rigveda*, tradução de Hillebrandt, especialmente pp. 29 ss.

115. Cf. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, pp. 155 ss.; Hopkins, *Religions of India*, pp. 217 ss.

de um ato violento chegam tanto os santos como aqueles que trilharam o caminho para a santidade: quem oferece tal sacrifício, a ele é destinada a salvação, e não a desgraça.”¹¹⁶

A essa total concentração da questão fundamental religiosa num *único* ponto, o caminho da salvação da alma humana, contudo, liga-se então, no budismo, uma notável conseqüência. A pura inversão de tudo o que é exterior para o interior acarreta que não apenas o ser e agir externos desaparecem, mas também o *pólo oposto espiritual-religioso* do eu, e também os deuses desaparecem do centro da consciência religiosa. O budismo permite que os deuses permaneçam – mas, para a questão essencial colocada por ele, a questão da salvação, eles nada mais significam e nada mais contam. E com isso eles foram excluídos do verdadeiro e decisivo processo religioso. Somente a pura imersão – que não chega a ampliar o eu à divindade, mas, isto sim, o faz apagar-se no nada – é que traz a verdadeira salvação. Se aqui a força especulativa do pensamento não se intimida diante dessa última conclusão, se, para avançar à *essência* de si, ela aniquila sua *forma*, então o caráter fundamental das religiões ético-monoteístas consiste em tomar o caminho oposto. Nelas tanto o eu do homem como a personalidade de Deus se formam com o máximo apuro e nitidez. Mas quanto mais claros são definidos e diferenciados entre si os dois pólos, tanto mais nítidas surgem entre eles a antítese e a tensão. O genuíno monoteísmo não procura equilibrar essa tensão, pois ela é, para ele, a expressão e a condição para aquela dinâmica peculiar na qual consiste, segundo ele, a essência da

116. *Anguthara-Nikaya* II, 4, 39; *Udana* I, 9 (de acordo com a tradução de Winternitz, op. cit., pp. 263 e 293).

vida religiosa e da consciência-de-si religiosa. Também a religião profética torna-se aquilo que é somente através da mesma inversão do conceito de sacrifício que se realiza nos Upanixades e no budismo. Mas essa inversão tem aqui um outro propósito. “O que me importam os vossos inúmeros sacrifícios?” diz Deus a Isaías. “Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de bezeros cevados; (...) aprendei a fazer o bem. Buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça ao órfão e defendei a causa da viúva” (Isaías 1,11 ss.). Nesse *páthos* ético-social do profetismo, o eu é preservado ao opor-se, com toda ênfase, à sua contra-imagem, o “tu”, no qual ele só então se encontra e se afirma verdadeiramente. E, assim como entre o eu e o tu se estabelece uma correlação puramente ética, agora se estabelece uma relação recíproca igualmente rígida entre o homem e Deus. Hermann Cohen caracteriza a idéia fundamental do profetismo como a seguir: “Nem diante do sacrifício, nem do sacerdote está o homem, de forma que possa participar da pureza. (...) A correlação é tecida e travada entre o homem e Deus, e nenhum outro elo pode ser nela inserido. (...) Cada colaboração alheia destrói a unicidade de Deus, que, mais do que para a criação, é necessária para a redenção.”¹¹⁷

Com isso, porém, o sacrifício de oferenda, na máxima transfiguração religiosa de que é capaz, volta a desembocar num outro motivo fundamental do sacrifício. Pois a *mediação* que cria entre a esfera do divino e a esfera do humano pode ser caracterizada como sentido universal do sacrifício, que de alguma maneira retorna em todas as suas diversas formas. Tentou-se definir o “conceito” uni-

117. Herm. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, p. 236.

versal de sacrifício (que pode ser obtido e abstraído a partir de um panorama sobre a totalidade de suas formas de manifestação histórico-empíricas) justamente pelo fato de que o sacrifício, em cada caso, é orientado para produzir uma ligação entre o mundo do “sagrado” e o mundo do “profano”, ou seja, por intermédio de uma coisa consagrada, que seria aniquilada no decorrer da ação sagrada¹¹⁸. Mas, se de fato o sacrifício é sempre caracterizado pelo esforço por uma tal ligação, então a síntese que se realiza nele é passível das mais variadas graduações. Ela pode atravessar todos os estágios e níveis da mera apropriação material até as mais elevadas formas de comunidade puramente ideal. E cada novo tipo de caminho ao mesmo tempo modifica aqui a concepção da meta, que está no seu final: pois para a consciência religiosa a intuição da meta se determina e se forma sempre primeiramente por meio do próprio caminho. A forma mais elementar na qual se pode captar a antítese entre deus e homem e a superação dessa antítese consiste em que ambos, a separação e o restabelecimento da comunidade, sejam interpretados de acordo com a analogia de determinadas relações *físicas* fundamentais. E não basta falar aqui de mera analogia, mas esta, de acordo com um traço fundamental do pensamento mítico, se transmuda sempre em identidade real. O que originalmente une o homem ao deus é o laço real de consangüinidade. Entre a tribo e seu deus existe um parentesco de sangue imediato: o deus é o ancestral comum do qual ela surgiu. Esta intuição fundamental se estende para além do círculo de represen-

118. Cf. Hubert e Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909, p. 124.

tações verdadeiramente totêmicas¹¹⁹. E através dela se determina também o sentido próprio do sacrifício. Aqui parece que se pode acompanhar uma determinada evolução das formas fundamentais do totemismo até a figura do animal sacrificado em religiões altamente desenvolvidas. No totemismo, poupar o animal totêmico em geral é considerado um dever religioso – mas também existem casos nos quais ele não é consumido por um indivíduo, mas é desfrutado pela totalidade do clã numa refeição comum sacramental, sob a observância de determinados ritos e práticas. Esse desfrute conjunto do animal totêmico é considerado meio de confirmação e renovação da consangüinidade que une os indivíduos entre si e estes ao seu totem. Especialmente em tempos de escassez, nos quais a comunidade parece correr perigo, tendo a existência ameaçada, necessita-se dessa renovação de sua força primordial físico-religiosa. A verdadeira ênfase do ato sacramental, porém, reside no fato de ser realizado pela comunidade como um *todo*. No desfrute da carne do animal totêmico volta a produzir-se a unidade do clã e a conexão com seus ancestrais totêmicos, como uma unidade senso-corporal: nele a unidade de certa forma é novamente selada. As investigações fundamentais de Robertson Smith parecem ter mostrado que a idéia de uma tal consolidação da comunidade vital e tribal, a idéia da

119. Sobre a esfera *semita*, isto foi explicado, por exemplo, por Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911. Enquanto para a principal divindade feminina (Ishtar, Astarte) existe sempre um determinado fundamento natural, enquanto ela representa a idéia de *vida* constantemente procriadora que renasce da morte, segundo Baudissin os baales representam também a força da fertilidade, mas é sobretudo dos pais e conseqüentemente dos senhores da tribo que deriva uma série real de procriações. (Mais detalhes, op. cit., pp. 25 e 39 ss.)

"comunhão" do homem com o deus considerado pai da tribo, faz parte dos motivos originários do sacrifício de animais, sobretudo no círculo das religiões semitas¹²⁰. Essa comunhão a princípio pode apresentar-se apenas de maneira puramente material, pode realizar-se somente na comida e bebida conjunta, no desfrute corporal da mesma coisa. Mas até mesmo esse ato eleva a própria coisa à qual se dirige, ao mesmo tempo, a uma nova esfera ideal. O sacrifício é o ponto no qual o "profano" e o "sagrado" não apenas se tocam, mas no qual se penetram indissolivelmente – tudo o que nele ocorre sempre de modo puramente físico e o que nele preenche uma função qualquer entrou a partir de agora na esfera do sagrado, do consagrado. Mas, por outro lado, isto quer dizer que originalmente o sacrifício não constitui uma ação singular, separada nitidamente das funções humanas usuais e profanas, mas que qualquer função, por sensível e prática que seja de acordo com o seu conteúdo, pode tornar-se sacrifício tão logo se desloque para o "ponto de vista" específico e religioso e seja determinada por ele. Além do comer e do beber, especialmente o exercício do ato sexual pode receber essa significação sacramental, assim como ainda acontece em níveis avançados de desenvolvimento religioso, no qual a prostituição aparece como "sacrifício", como oferta a serviço de Deus. A força da religião se comprova justamente no fato de abranger ainda o *todo* indiviso do ser e do fazer, de não excluir de si a esfera da

120. Cf. especialmente Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, ed. alemã, pp. 212 ss., 239 ss.; assim como as confirmações e complementos dados por J. Wellhausen para a concepção básica de sacrifício, aqui defendida, a partir especialmente de fontes religiosas árabes (*Reste arabischen Heidentums*, 2ª ed., Berlim, 1897, pp. 112 ss.).

existência físico-natural, mas preencher até seus elementos fundamentais e originários. Hegel vê nessa relação recíproca um momento fundamental do culto pagão¹²¹, mas a pesquisa da história da religião nos ensinou como este envolvimento mútuo e entrelaçamento de motivos sensíveis e espirituais da idéia de sacrifício cada vez mais se afirma no desenvolvimento do *Cristianismo* e de outros cultos.¹²² E quando nele o religioso chega pela primeira vez à sua *eficácia* concreto-histórica, ao mesmo tempo ele encontra nela a sua *barreira*. Homem e deus, na medida em que deve estabelecer-se uma verdadeira unidade entre eles, devem ser feitos da mesma

121. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S.W. XI, pp. 225 ss.: (No culto pagão) "o culto já é aquilo que o homem imagina [*sich vorstellt*] como forma de vida usual; ele vive nessa unidade substancial; culto e vida não estão diferenciados, e um mundo de finitude absoluta ainda não se opôs a uma infinitude. Assim, entre os pagãos domina a consciência de sua felicidade, que Deus está próximo como o deus do povo, da cidade; esse sentimento de que os deuses lhes são amigáveis e lhes permitem usufruir do melhor (...). O culto, portanto, tem aqui essencialmente a determinação de que não constitui algo peculiar, algo separado da vida comum, mas uma vida contínua no reino da luz e no bem. A *vida temporal da necessidade* [*Bedürftigkeit*], essa vida imediata, é *ela própria* culto, e o sujeito ainda não diferenciou a sua vida essencial da manutenção de sua vida temporal e das disposições para a existência imediata, finita. Nessa etapa, é preciso haver uma consciência expressa de seu deus como tal, uma elevação ao pensamento da essência absoluta e uma adoração e louvor desta. Mas inicialmente essa é uma relação abstrata para si, na qual não entra a vida concreta. Tão logo a relação do culto se configure *mais concretamente*, então acolherá em si toda a *realidade exterior do indivíduo*, e toda a circunferência da vida diária usual, comer, beber, dormir e todas as ações para a satisfação das necessidades naturais estão relacionadas com o culto, e o decurso de todas essas ações e disposições constitui uma vida santa."

122. Em vez de dar provas isoladas dessa relação, aqui indico apenas a marcante compilação e o juízo de Herm. Usener em seu ensaio *Mythologie*, Arch. für Religionswiss., VII (1904), pp. 15 ss.

carne e do mesmo sangue. Assim, a espiritualização do sensível, graças à ação do sacrifício, traz como consequência imediata a sensualização do espiritual. O sensível é aniquilado em sua existência [*Existenz*] física, em seu ser-aí [*Dasein*], e somente nesse aniquilamento ele cumpre com a sua função religiosa. Somente através da morte e do consumo do animal sacrificado, este conquista a força para servir de “mediador” entre o indivíduo e sua tribo e como mediador entre a tribo e seu deus. Mas essa força está atada ao exercício do ato sacramental em sua total determinidade sensível e com todos os pormenores e particularidades prescritos pelo ritual. Aqui, o menor desvio e erro privam o sacrifício de seu sentido e de sua eficácia.

Isto se mostra também no outro momento capital do culto, que quase sempre acompanha o sacrifício e que unido a ele representa a perfeição da ação de culto. Assim como o sacrifício, a *oração* também é destinada a eliminar o abismo entre Deus e o homem. Mas nela é pelo poder da palavra que deve ser suprimida a distância entre os dois, portanto não mediante algo meramente físico, mas sim simbólico-ideal. No entanto, aqui também não há, para os primórdios da consciência mítico-religiosa, qualquer espécie de limite rígido entre a esfera da *existência* sensível e a esfera da pura *significação*. O poder inerente à oração é de origem e natureza mágicas: ele consiste na coerção exercida pela força mágica da palavra sobre a vontade da divindade. Encontramos com a mais plena clareza esse sentido da oração nos primórdios e na evolução ulterior da religião védica. O ato de oração e de sacrifício corretamente executado aqui aparece sempre junto a um influxo infalível e irresistível; ele é a malha, a rede e a armadilha com as quais o sacerdote captura os

deuses¹²³. Os hinos e fórmulas sagrados, as canções e metros formam e regem o ser: de seu uso, de sua aplicação certa ou errada depende a forma do curso do mundo. O sacerdote que pratica o sacrifício pela manhã, antes de o sol surgir, com isso faz com que o próprio deus-sol apareça, nasça. Assim, todas as coisas e todas as forças estão entrelaçados numa só força do Brahmana, da oração que não apenas salta as barreiras entre Deus e homem, mas até mesmo as derruba. Os textos védicos dizem expressamente que o sacerdote *se torna* Deus na oração e no sacrifício¹²⁴. E novamente se pode acompanhar a mesma visão fundamental até os primórdios do cristianismo: também para os Padres da Igreja aparece como o verdadeiro objetivo da oração a união e fusão diretas do homem com Deus (τὸ ἀνακραθῆναι τῷ πνεύματι)¹²⁵. O desenvolvimento religioso posterior da oração vai ultrapassando cada vez mais esse círculo mágico. Compreendida em seu sentido puramente religioso, a oração agora aparece alçada sobre a esfera do mero desejo e apetite humano. Ela não se dirige a um *bem* relativo e particular, mas a um objetivamente-*bem*, equiparado à vontade da divindade. A oração “filosófica” de Epicteto que pede aos deuses que não lhe concedam nada além do que está em sua própria vontade, e que elimina e considera nulo o arbítrio do homem ante a vontade da divindade, tal oração tem os seus paralelos característicos também no âmbito da história da

123. Cf. Geldner, *Vedische Studien*, Stuttgart 1899, I, pp. 144 ss.

124. Mais detalhes em Gough, *The Philosophy of the Upanishads*, Londres, 1882, e em Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, especialmente pp. 10 ss.

125. Orígenes, περὶ εὐχῆς, c. 10, 2 (apud Farnell, *The Evolution of Religion*, 3ª ed., Nova York 1905, p. 228).

religião¹²⁶. Em tudo isto tanto o sacrifício como a oração se mostram típicas formas religiosas de expressão que nem tanto *passam* de um círculo antes determinado e rigidamente delimitado do eu para o círculo do divino, mas que *determinam* esses dois círculos e traçam os limites entre ambos de forma cada vez mais diferente. Aquilo que o processo religioso designa de esfera do divino e esfera do humano não são dois domínios do ser fixos e rigidamente delimitados entre si, separados por barreiras espaciais e qualitativas, mas trata-se aqui de uma forma originária de *movimento* do espírito religioso, de constante procura e rejeição mútua dos dois pólos opostos. Assim, também no desenvolvimento da oração e do sacrifício parece que o verdadeiramente decisivo é o fato de que ambos não apenas aparecem como *meios* que comunicam os extremos do divino e do humano, mas sim pela primeira vez estabelecem o conteúdo desses dois extremos e ensinam a *encontrá-lo*. Cada nova forma de ambos mostra um novo conteúdo do divino e do humano e uma nova relação entre eles. Apenas a relação de tensão recíproca que vigora entre eles dá a cada um o seu caráter e sentido. Assim, através de oração e sacrifício não somente se fecha o abismo existente desde sempre para a consciência religiosa, mas a consciência *cria* esse abismo, a fim de então fechá-lo: ela acentua cada vez mais a antítese entre Deus e homem a fim de, justamente nela, encontrar os meios de superá-la.

Isto se evidencia sobretudo no fato de que o movimento aqui realizado aparece quase sempre como um movimento puramente reversível, de que ao mesmo tempo

126. Mais detalhes em Marett, *From Spell to Prayer (The Threshold of Religion)*, 3ª ed., pp. 29 ss.), assim como em Farnell (op. cit., pp. 163 ss.).

ao seu “sentido” sempre corresponde um determinado “sentido contrário” e em geral equivalente a ele. Pois a unificação, a *ἔνωσις* entre Deus e o homem, que constitui o objetivo da oração e do sacrifício, desde o início pode ser compreendida e descrita de modo duplo: nela não apenas o homem se torna deus, mas também o deus se torna o homem. Na linguagem do sacrifício isto se apresenta em um motivo cuja validade e eficácia se pode acompanhar desde as representações e práticas míticas “mais primitivas” até as formas fundamentais de nossas religiões desenvolvidas. O sentido do sacrifício não se esgota em que se faça sacrifício *para o deus*, mas ele parece destacar-se completamente e revelar-se em sua verdadeira profundidade religiosa e especulativa primeiramente onde *o deus* é oferecido em sacrifício ou como tal se oferece. Na medida em que sofre e morre, na medida em que entra na existência física e finita, na qual é consagrado à morte, só então realiza-se, por outro lado, a elevação dessa existência ao divino e sua libertação da morte. Os grandes cultos de mistérios movem-se sempre em torno do segredo primordial dessa libertação e renascimento, mediados pela morte do deus¹²⁷. Foi demonstrado que esse motivo da morte do deus em sacrifício pertence às “idéias elementares” verdadeiramente mítico-religiosas da humanidade, entre outras razões, porque com o descobrimento do novo mundo ele foi encontrado quase inalterado nas religiões primitivas da América – uma conexão que, como se sabe, os missionários espanhóis só puderam explicar vendo nas práticas sacrificiais astecas um escárnio dia-

127. Sobre a etnologia e história das religiões, cf. especialmente a reunião de material em Frazer, *Golden Bough*, vol. III: *The Dying God*, 3ª ed., Londres, 1911.

bólico e uma “paródia” dos mistérios cristãos da eucaristia¹²⁸. O que aqui diferencia o Cristianismo das outras religiões, de fato, não é tanto o *conteúdo* do motivo, mas o novo sentido puramente “espiritual” que dele se obteve. Mas, por outro lado, mesmo as especulações abstratas da doutrina cristã-medieval da justificação ainda se movem, em grande parte, pelos velhos trilhos do pensamento mítico. A doutrina da satisfação, que Anselmo de Cantuária, por exemplo, desenvolve em sua obra *Cur Deus homo*, procura dar a esses pensamentos uma forma puramente conceitual, uma forma escolástico-racional, na medida em que parte do princípio de que a infinita culpa do homem só pode ser expiada através de um sacrifício infinito, ou seja, do sacrifício do próprio Deus. A mística medieval, porém, dá um passo adiante. Para ela a questão não é mais sobre como o abismo entre Deus e o homem seria fechado, uma vez que não conhece um tal abismo, uma vez que o nega já em sua atitude religiosa fundamental. Para ela, homem e Deus, em sua relação, não estão meramente apartados, mas sim apenas um com o outro e um para o outro. Aqui Deus está referido tão necessária e imediatamente ao homem, quanto este a Deus. É sob este aspecto que fala a mesma língua a mística de todos os povos e de todos os tempos; falam a mesma língua, por exemplo, Jalal ad-Din-Rûmî e Angelus Silesius. Diz o primeiro: “Entre nós desapareceram o *eu* e o *tu*. Eu não sou eu, tu não és tu, e tu também não és eu. Sou igualmente eu e tu, tu és igualmente tu e eu”¹²⁹. O movimento

128. Cf. Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, pp. 190 s. – Um “sacrifício expiatório substituto” encontra-se também nas inscrições babilônicas; ver a respeito H. Zimmern, *Keilschriften und Bibel*, Berlim, 1903, pp. 27 ss.

129. Jalal ad-din Rûmî, quadra traduzida por Goldziher (*Vorles. über den Islam*, Heidelberg, 1910, p. 156).

religioso que se expressou na transformação e na progressiva espiritualização do conceito de sacrifício chegou aqui à sua conclusão: o que antes parecia *mediação* puramente física ou ideal, agora se eleva a uma pura *correlação*, na qual primeiramente se determina o sentido específico do divino, assim como o do humano.

QUARTA PARTE

A DIALÉTICA DA
CONSCIÊNCIA MÍTICA

As considerações de até agora, consoante a tarefa geral que *Filosofia das formas simbólicas* deu a si mesma, procuraram apresentar o mito como uma energia unitária do espírito: como uma forma coerente de apreensão, que se afirma em toda a diversidade do material objetivo das representações. A partir desse ponto de vista procuramos mostrar as categorias fundamentais do pensamento mítico – não como se nelas se tratasse de rígidos *esquemas* do espírito, fixados definitivamente, mas no sentido de que procuramos reconhecer nelas certas *direções* originárias de conformação. Por trás da incalculável abundância de produções míticas deveria, desse modo, tornar-se visível uma força unitária de formação e a lei segundo a qual essa força age. Mas o mito não seria uma forma verdadeiramente *espiritual* se essa sua unidade não significasse senão uma simplicidade sem contradições. O desenvolvimento de sua forma fundamental e sua manifestação em motivos e formas sempre novos se realizam nele não como se num simples processo natural, como se num tranqüilo crescimento de um embrião desde sempre exis-

tente e configurado, que só precisa de determinadas condições externas para desligar-se e manifestar-se claramente. As etapas singulares de seu desenvolvimento não simplesmente se unem umas às outras, mas se defrontam umas com as outras, muitas vezes em nítida oposição. A evolução consiste em que certos traços fundamentais, certas determinações espirituais das etapas anteriores não apenas continuem a desenvolver-se e completar-se, mas consiste em negá-las, em simplesmente aniquilá-las. E essa dialética pode ser demonstrada não apenas na transformação dos *conteúdos* da consciência mítica, mas ela também domina a sua "forma interna". A *função* de configuração mítica como tal também é tomada por ela e transformada de dentro. Essa função só pode atuar ao deixar surgirem de si, progressivamente, formas sempre novas – como expressões objetivas do universo interno e externo, tal como este se apresenta ao olhar do mito. Mas na medida em que avança por esse caminho, chega a um ponto de mudança e retorno no qual a lei que a domina se torna um *problema*. Claro que à primeira vista isto parece estranho, pois não se costuma achar que a "ingenuidade" da consciência mítica efetue uma tal separação. E, de fato, aqui não se trata de um ato da reflexão *teórica* consciente, na qual o mito apreende a si mesmo e se volta contra seus próprios fundamentos e pressupostos. O ponto decisivo reside, na verdade, em que também nessa inversão o mito ainda permanece e insiste em si mesmo. Ele simplesmente não sai de seu círculo, nem passa a um "princípio" completamente outro, mas, na medida em que preenche inteiramente o seu círculo, torna-se evidente que tem de implodi-lo. Esse preenchimento, que ao mesmo tempo é superação, resulta da posição tomada pelo mito diante do seu próprio *mundo de imagens*. É só nes-

te mundo que ele pode revelar-se e manifestar-se – mas quanto mais avança, tanto mais essa manifestação passa, para ele, a tornar-se algo “externo”, que não é totalmente adequado à sua própria vontade de expressão. Aqui reside a causa de um conflito que aos poucos aparece cada vez mais nitidamente e que justamente, apenas ao cindir em si mesma a consciência mítica, ao mesmo tempo revela verdadeiramente, nessa cisão, a razão última e a profundidade do mito.

A filosofia positivista da história e da cultura, especialmente assim como foi fundada por Comte, supõe uma gradação do desenvolvimento espiritual através da qual aos poucos a humanidade é conduzida das fases “primitivas” da consciência ao conhecimento teórico, e com isso ao perfeito domínio da realidade. Desde as ficções, dos fantasmas e representações da crença, que preenchem e caracterizam aquelas primeiras fases, o caminho leva cada vez mais determinadamente à compreensão científica da realidade, como uma realidade de puros “fatos”. Aqui deve cair por terra cada mero ingrediente do espírito – aqui o homem está ante a própria realidade, a qual se dá a ele tal como é, enquanto ele antes a via somente através do meio ilusório dos próprios sentimentos e desejos, assim como das próprias imagens e representações. São três os estágios essenciais, nos quais, segundo Comte, se realiza essa evolução: o “teológico”, o “metafísico” e o “positivo”. No primeiro os desejos e as representações subjetivos do homem são transformados por ele em demônios e seres divinos; no segundo são remodelados em conceitos abstratos; até que na última fase se impõe a clara separação entre o “interno” e o “externo” e a delimitação, nos fatos dados, da experiência interior e exterior. Assim, trata-se de um poder estranho à consciência mítico-religiosa e exterior a ela, pelo qual ela é aos pou-

cos reprimida e superada. Uma vez alcançado o nível mais elevado, então, de acordo com o esquema positivista, o nível inferior seria dispensável, o seu conteúdo então poderia e deveria extinguir-se. Sabe-se que o próprio Comte não chegou a essa conseqüência, que sua filosofia, na verdade, não acaba apenas num sistema do *saber* positivo, mas também numa *religião* positivista, até mesmo num culto positivista. O reconhecimento tardio a que aqui se obrigam a religião e o culto, porém, constitui então um traço significativo e característico não apenas para o próprio desenvolvimento espiritual de Comte, mas nele ao mesmo tempo se manifesta mediatamente a concessão de uma deficiência *material* da construção positivista da história. O esquema dos três estados, a lei comteana dos *trois états*, não permite uma apreciação puramente *imamente* do papel da consciência mítico-religiosa. O objetivo que ambiciona deve ser procurado aqui fora de si mesma, em algo diferente por princípio. Com isto, porém, não se apreende a verdadeira natureza nem a mobilidade puramente *interna* do espírito mítico-religioso. Esta aparece realmente apenas quando se pode mostrar que o mítico e religioso possui em si mesmo uma "origem do movimento" própria, que ele, de seus primórdios a seus mais elevados resultados, é determinado pelas próprias forças motrizes e alimentado pelas próprias fontes. Também lá, onde ultrapassa em muito esses primórdios, ele não se desliga simplesmente de seu solo natal espiritual. Suas afirmações não se transformam repentina e imediatamente em negações; antes, pode-se mostrar que já em seu próprio âmbito cada passo dado traz, de certa forma, um duplo presságio. À constante *construção* do mundo mítico de imagens corresponde o constante *esforço* de sair dele, mas de tal modo que ambas, a afirmação e a negação, pertencem à forma da própria consciência mítico-re-

ligiosa e se reúnem nela num ato único e indiviso. Se considerado mais profundamente, o processo de destruição se comprova como um processo de auto-afirmação, assim como o último só pode realizar-se graças ao primeiro: juntos, em sua constante ação conjunta, ambos trazem à luz a verdadeira essência e o verdadeiro teor da forma mítico-religiosa.

No desenvolvimento das *formas lingüísticas*, diferenciamos três estágios, os quais designamos estágios de expressão mimética, analógica e simbólica. Encontramos o primeiro estágio caracterizado pelo fato de nele ainda não haver uma verdadeira tensão entre o "signo" lingüístico e o conteúdo intuitivo ao qual se refere, que ambos se misturam e ambicionam coincidir mutuamente. O signo, como signo mimético, tenta reproduzir imediatamente em sua forma o conteúdo, de certo modo tenta acolhê-lo e absorvê-lo em si. Só aos poucos se introduz aqui uma distância, uma diferença crescente: e é através dela que se alcança o fenômeno fundamental característico da fala, que se alcança a separação entre *som* e *significação*. Somente ao se realizar essa separação, a esfera do "sentido" lingüístico se constitui como tal. Em seus primórdios a palavra ainda pertence à mera *esfera da existência*: em vez de sua significação capta-se nela, mais do que isto, um ser próprio e uma própria força substanciais. Ele não aponta um conteúdo material [*dingliche*], mas se coloca em seu lugar; transforma-se numa espécie de proto coisa [*Ur-Sache* = causa], num poder que intervém no acontecimento real e em seu encadeamento causal¹. É necessário o afastamento dessa primeira visão caso se queira fazer

1. Mais detalhes em meu estudo *Sprache und Mythos*, Leipzig, 1924, pp. 38 ss.

a inspeção da função simbólica e com isso da pura idealidade da palavra. E o que vale para o signo lingüístico vale no mesmo sentido para o signo escrito. O signo da escrita também não é imediatamente *apreendido* como tal, mas é visto como uma parte do mundo material, de certa forma como um extrato de todas as forças contidas nele. Toda escrita começa como signo mimético, como signo figurativo, e por isso a imagem inicialmente ainda não encerra qualquer caráter de significação ou de comunicação. Antes, ele é um suplente do próprio objeto, ele o substitui e está no seu lugar. A escrita, em seu surgimento e configurações primárias, também pertence à esfera mágica. Ela serve ao apoderamento mágico ou à defesa mágica: o signo que se imprime a um objeto, o atrai para o círculo de sua própria ação e mantém distantes dele influências estranhas. Esse objetivo é alcançado com maior perfeição quanto mais a escrita se *igual*a ao que quer apresentar – portanto, quanto mais ela é pura escrita objetiva. Muito antes que o signo escrito seja compreendido como expressão de um objeto, ele de certa forma é temido como conjunto substancial dos efeitos que partem dele, como uma espécie de duplo demoníaco do objeto². Somente quando se atenua esse sentimento mágico, a atenção também aqui se volta do real para o ideal, do material para o funcional. Da escrita figurativa imediata se desenvolve a escrita silábica e finalmente a escrita verbal e fonética, na qual o ideograma inicial, o signo figurativo, se tornou puro significante, símbolo.

E a mesma relação vemos agora no mundo de imagens do mito. Nem a imagem mítica, onde aparece pela

2. Documentação a respeito, ver por exemplo em Th. W. Danzel, *Die Anfänge der Schrift*, Leipzig, 1912.

primeira vez, é sabida *como* imagem, como expressão espiritual. Ela está tão rigidamente fundida à intuição do mundo material, da realidade “objetiva” e do acontecimento objetivo, que aparece como um elemento integrante dela. Por isso, aqui também não existe originalmente uma cisão entre o real e o ideal, entre o domínio da “existência” e o domínio da “significação”. A passagem entre os dois domínios se dá continuamente, não apenas na representação e na fé, mas também na *ação* do homem. No início da ação mítica está também o *mimo*, e este não tem somente um sentido meramente “estético”, representativo. O dançarino que aparece com a máscara de deus ou demônio, nela não apenas imita o deus ou o demônio, mas adota sua natureza, transforma-se nele e funde-se com ele. Aqui não há algo *meramente* plástico, uma representação vazia; não há um meramente pensado, representado [*Vorgestelltes*] ou “intencionado”, que ao mesmo tempo não seja efetivo e eficaz. Mas na evolução paulatina da visão mítica de mundo também se introduz essa separação: e é essa separação que constitui o verdadeiro início da consciência especificamente *religiosa*. Quanto mais procuramos retroceder até suas origens, tanto menos se pode separar o *conteúdo* da consciência religiosa do conteúdo da consciência mítica. Ambas estão de tal forma entrelaçadas e encadeadas que nunca é possível determiná-las separadamente e em contraposição uma com a outra. Se tentamos extrair e separar do conteúdo da crença da religião os componentes míticos fundamentais, então não mais se conserva a religião em sua manifestação efetiva, em sua manifestação objetivamente histórica, mas apenas uma imagem sombria dela, uma abstração vazia. Contudo, apesar desse indissolúvel entrelaçamento de *conteúdos* do mito e da religião, a forma de ambos não é a mesma. E a particularidade da “forma” religiosa

se anuncia na *tomada de posição* modificada aqui e adotada pela consciência perante o mundo mítico das imagens. Ela não pode dispensar esse mundo, não pode afastá-lo de si imediatamente; mas, visto através da problemática religiosa, ela aos poucos recebe um novo sentido. A nova idealidade, a nova "dimensão" espiritual aberta pela religião confere ao mítico não apenas uma "significação" diferente, mas até mesmo introduz pela primeira vez no domínio do mito a oposição entre "significação" e "existência". A religião realiza a cisão estranha ao mito como tal: ao servir-se de imagens e signos sensíveis, ela ao mesmo tempo os reconhece como tais, como meios de expressão que, quando revelam um determinado sentido, necessariamente permanecem aquém dele, "apontam" para esse sentido, sem jamais captá-lo ou esgotá-lo completamente.

Cada religião se vê conduzida em seu desenvolvimento a um ponto no qual ela deve superar essa "crise", no qual deve desligar-se de seu fundamento mítico. Mas as diversas religiões não se comportam igualmente com relação a esse desligamento. Cada uma manifesta aqui sua particularidade histórica e espiritual. E sempre se comprova com isso que a religião, na medida em que se dá uma nova relação com o mundo de imagens mítico, ao mesmo tempo entra numa nova relação com a "realidade", com a totalidade da existência empírica. Ela não pode realizar sua própria crítica desse mundo de imagens sem ao mesmo tempo incluir nele a existência real. Pois justamente porque aqui ainda não há um real "objetivo" distinto, no sentido do conhecimento teórico analítico, porque, na verdade, a intuição da realidade ainda está como que fundida no mundo mítico de representações, de sentimentos e de crenças, então qualquer outra posição que a consciência conquiste com relação a este último deve

repercutir na visão total da existência em geral. A idealidade do religioso, por isso, não rebaixa só o conjunto das configurações e forças míticas a um ser de ordem inferior, mas dirige essa forma de negação também contra os elementos da própria existência sensível-natural.

A fim de esclarecer essa conexão, tomamos alguns poucos exemplos marcantes, alguns típicos posicionamentos básicos, aos quais chega o pensamento religioso na sua luta contra seus próprios fundamentos e primórdios míticos. O autêntico exemplo clássico da grande inversão e abandono aqui realizados constituirá para sempre aquela forma de consciência religiosa que se impõe nos livros proféticos do Antigo Testamento. Todo o *páthos* ético-religioso dos profetas resume-se *neste* único ponto. Ele se baseia na força e na certeza da *vontade* religiosa que vive nos profetas – de uma vontade que os conduz para além de toda intuição do dado, do meramente existente. Esta existência deve desaparecer se há de surgir o novo mundo, o mundo do futuro messiânico. O mundo profético, que é visível puramente na *idéia* religiosa, não pode ser apreendido por uma mera *imagem*, que sempre se reduz ao presente sensível e permanece presa a ele. A proibição da *idolatria*, a proibição de fazer uma imagem ou retrato daquilo que está acima, no céu, ou embaixo, na terra, ou na água sob a terra, recebe portanto, na consciência profética, um sentido e uma força completamente novos: ela se torna até mesmo o constitutivo dessa consciência. É como se agora, de um só golpe, fosse aberto um novo abismo, que a consciência mítica irrefletida e “ingênua” não conhece. O mundo de representações do politeísmo, a visão “pagã” combatida pelos profetas não é culpada pela veneração de uma mera “imagem” do divino, já que para ela não existe absolutamente diferença entre “modelo”

[*Urbild*] e “imagem” [*Abbild*]. Esse mundo de representações possui imediatamente nas imagens que faz do divino o próprio divino – justamente porque nunca as considera *meros* signos, mas revelações concreto-sensíveis. Se considerada de modo puramente formal, a crítica exercida pelo profetismo contra essa concepção de certo modo se baseia numa *petitio principii*: pois ela lhe imputa uma concepção que não reside nela mesma, mas que lhe é trazida primeiramente através dessa nova consideração, do ponto de vista sob o qual agora é colocada. Com extremo zelo, Isaías se volta contra o absurdo de que o homem venera como algo divino sua própria produção, que ele conhece e considera como sua própria obra. “Quem fabrica um deus e funde um ídolo que de nada lhe pode valer? (...) O ferreiro faz o machado na brasa, trabalha-o a martelo (...) O carpinteiro estende o cordel, esboça a imagem com giz, trabalha-a com a plaina e a desenha com compasso (...) Uma metade ele queimou no fogo (...) Com o resto faz um deus – o seu ídolo –, prostra-se diante dele e o adora e lhe dirige súplicas, dizendo: ‘Salva-me, porque tu és o meu deus.’ Eles nada sabem nem entendem, porque os seus olhos são incapazes de ver e seus corações não conseguem compreender. Nenhum deles tem conhecimento ou inteligência para dizer: ‘A metade queimeei ao fogo (...) com o resto fiz uma coisa abominável e me prostrei diante de um pedaço de lenha!’” (*Isaías* 44,9 ss.)*. Como se vê, aqui deve ser inserida, na consciência mítica, uma tensão nova e estranha a ela, uma antítese que ela não conhece como tal, para que através dela seja dissolvida e aniquilada interiormente. Contudo, o verdadeiramente positivo não consiste nessa dissolução, mas re-

* Reproduzi a tradução da Bíblia de Jerusalém! (N. do R. T.)

side no *motivo* espiritual do qual resulta; reside no retorno ao “coração” do religioso, graças ao qual o mundo das imagens do mito doravante se faz reconhecer como algo meramente externo e meramente material. Já que para a concepção do profetismo não pode haver entre Deus e homem outra relação que não seja a espiritual-moral do “eu” com o “tu”, então tudo o que não pertence a essa relação fundamental aparece religiosamente desvalorizado. No instante em que a função religiosa, por ter descoberto o mundo da pura interioridade, se distancia do mundo exterior, da existência natural, de certa forma essa existência perdeu sua alma, foi rebaixada à “coisa” morta. E com isso toda imagem tomada dessa esfera se torna simplesmente antítese do espiritual e do divino, e não expressão, como até então. A imagem sensível e toda a esfera do mundo sensível dos fenômenos devem ser despojadas de verdadeiro “teor simbólico”, pois somente por esse caminho é possível o aprofundamento que a pura subjetividade religiosa – que não pode mais ser reproduzida em nada que seja material – experimenta no pensamento e na fé dos profetas.

Um outro caminho para passar da esfera do ser à esfera de sentido propriamente religiosa, para sair do figurável [*Bildhaftes*] e chegar àquilo que não tem figura [*Bildlosen*], foi tomado pela religião perso-iraniana. Já Heródoto, em sua descrição da crença persa, destaca como um momento essencial desta o fato de que construir colunas, templos e altares não tenha sido costume entre os persas, mas sim que consideravam insensatez por parte daqueles que o faziam, porque não acreditavam, como os gregos, que seus deuses fossem de espécie humana³. Aqui,

3. Heródoto, I, 131; cf. especialmente III, 29.

de fato, se operou a mesma tendência fundamental *ético-religiosa* que nos profetas, pois como o Deus dos profetas, também Ahura Mazda, o deus persa da criação, não é caracterizado por nenhum predicado, senão como ser puro e *bem* moral. E, ainda assim, dessa base resulta uma outra posição para com a natureza e, em geral, para com o conjunto da existência concreto-objetiva. Conhece-se a veneração que a religião de Zaratustra dedica a elementos e forças naturais. O cuidado dispensado ao fogo e à água, o temor com que são protegidos de toda impureza e o rigor com que se castiga tal impureza, como um dos mais pesados erros morais, prova que aqui ainda não foi cortado o laço que une a religião à natureza. Porém, aqui também se mostra uma outra relação, se em vez de considerarmos o mero fato dogmático e ritual considerarmos os *motivos* religiosos que o fundamenta. Na crença persa os elementos da natureza não são venerados por si mesmos, mas o que lhes confere sua verdadeira importância é a posição que lhes é atribuída na grande decisão ético-religiosa, na luta do espírito bom com o espírito mau pela dominação do mundo. Nessa luta cada existência natural também tem seu lugar e sua tarefa determinados. Assim como o homem tem de decidir entre dois poderes fundamentais, as forças da natureza também estão de um ou outro lado – assim eles servem ou à conservação ou à destruição. É essa sua função, não sua mera forma e seu poder físicos, que lhes dá sua sanção religiosa. Assim, a natureza aqui não precisa ser simplesmente “desdivinizada”, porque nela mesma, embora nunca deva ser interpretada como *imagem* imediata do ser divino, existe contudo uma *referência* imediata à vontade divina e à sua meta final. Sua relação para com ela é ou de adversidade, e com isso desce para o meramente demoníaco – ou então

uma relação de aliança. A natureza em si não é boa nem má, nem “divina” nem “demoníaca”, mas o pensamento religioso a faz assim, na medida em que considera seus conteúdos não como meros elementos do ser e fatores do ser, mas como *fatores culturais*, acolhendo-os com isso no círculo traçado pela visão ético-religiosa de mundo. Eles pertencem às “legiões celestiais”, das quais se serve Ormazd na luta contra Ahriman, e como tais são dignas de veneração. A esse domínio dos veneráveis (dos “Yazatas”) pertencem fogo e água, como condições de toda cultura e de toda ordem e civilização humanas. Essa transformação de seu teor meramente *físico* num determinado teor *teleológico* se expressa com especial clareza pelo fato de o sistema teológico culto da religião persa se esforçar zelosamente em eliminar a indiferença com respeito a bem e mal que parece ser inerente a tudo o que é meramente natural, na medida em que, por exemplo, ensina que efeitos nocivos ou mortais que partem do fogo e da água não devem ser atribuídos a eles mesmos, mas no máximo mediadamente⁴. Aqui se pode reconhecer claramente como os elementos puramente míticos em que se baseiam originalmente qualquer outra e também a religião iraniana não são simplesmente reprimidos, mas cada vez mais reformulados em sua significação. Disto resulta um notável entrelaçamento, uma singular coordenação e correlação de potências naturais e espirituais, do ser concreto-material e de forças abstratas. Em algumas passagens do *Avestá*, o fogo e o “Bom Pensamento” (*Vohu Manah*) aparecem imediatamente lado a lado como forças salvadoras. Quando o espírito mau atacou a criação do espírito bom – é o que se ensina – *Vohu Manah* e o fogo intervieram como

4. Mais detalhes em Victor Henry, *Le parsisme*, Paris, 1905, p. 63.

protetores e o venceram, de forma que não pôde mais impedir o curso das águas ou o crescimento das plantas⁵. Essa engrenagem e passagem recíproca entre o abstrato e o figurável constitui um traço essencial e específico do dogma persa. O deus supremo é mesmo pensado, fundamentalmente, de forma monoteísta – já que no fim das contas ele também superará e destruirá seu opositor, mas por outro lado ele é somente o ápice de uma hierarquia à qual pertencem tanto forças naturais como forças puramente espirituais. Junto a ele estão os seis “santos imortais” (*Amesha Spenta*), cujos nomes (“O bom pensamento”, “A melhor justiça”, etc.) mostram claramente uma marca ética e abstrata; seguem os Yazatas, os anjos da religião mazdeísta, nos quais por um lado estão personificadas forças morais, como verdade, probidade ou obediência, e por outro elementos da natureza, como o fogo e as águas. Assim, através do conceito intermediário da cultura humana, da concepção da ordem cultural como ordem religiosa da salvação, a própria natureza recebe um sentido duplo e religiosamente ambíguo. Pois ela é *conservada* no âmbito de um determinado círculo; mas para ser conservada, ela ao mesmo tempo deve ser *aniquilada*, ou seja, despida de suas determinações meramente materiais e, através da referência à antítese fundamental entre bem e mal, ser remetida a uma dimensão de consideração completamente outra.

A fim de tornar conhecidas passagens tão sutis e oscilantes da consciência religiosa da realidade, a linguagem da religião possui um meio peculiar, que é negado à linguagem conceitual da lógica e do puro conhecimento teológico. Para este, não há termo médio entre “realidade” e

5. *Yasht* 13, 77.

"aparência", entre "ser" e "não-ser". Aqui vigora a alternativa de Parmênides, o veredicto: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. Na esfera religiosa, porém, esta alternativa não é incondicionalmente válida e obrigatória, sobretudo naquele ponto em que ela começa a separar-se da esfera do meramente mítico. Quando nega e rejeita determinadas figuras míticas pelas quais a consciência antes fora dominada, essa negação não significa porém que sejam relegadas ao nada. As produções míticas, depois de sua superação, também não perderam todo o seu teor e a sua força. Na verdade, elas permanecem – como poderes demoníacos inferiores, que ante o divino parecem nulos mas que, mesmo depois de, neste sentido, serem reconhecidos como "aparências", ainda são temidos como aparências substanciais, como aparências em certo sentido dotadas de ser. O desenvolvimento da linguagem religiosa dá provas características desse processo pelo qual passa a consciência religiosa. Assim, por exemplo, na linguagem do *Avestá*, os antigos nomes para os deuses arianos da luz e do céu experimentaram uma decisiva *mudança de significação*: os *deivos* ou *deivas* tornaram-se *daêva* do *Avestá*, que designam os poderes malignos, os demônios do séquito de Ahriman. Aqui se vê como, quando o pensamento religioso se eleva acima da camada elementar da deificação mítica da natureza, tudo o que pertence a essa camada recebe de certa forma um sinal de valência invertido⁶. Mas a despeito disso ele continua vivendo, preso a esse sinal de valência alterado. O mundo demoníaco, o mundo de

6. Mais detalhes sobre essa mudança de significação na linguagem religiosa, ver em L. v. Schröder, *Arische Religion* I, 273 ss., e em Jackson, *Grundriß der iranischen Philologie* II, 646 – Victor Henry (*Le parsisme*, pp. 12 ss.) ressalta, contra Darmesteter, que aqui se trata mais do que de um "acidente de linguagem" (*un accident de langage*).

Ahriman, é um mundo do engano, da aparência e da ilusão. Assim como Ormazd tem a seu lado em sua luta o Asha, a verdade e o direito, Ahriman é o soberano no reino da mentira, chega até a ser identificado a ela em algumas passagens. E isto não quer dizer somente que ele utiliza a mentira e o fingimento como armas, mas que objetivamente permanece condenado à esfera da aparência e da inverdade. Ele é *cego* – e é essa cegueira, esse não-saber, que o leva a aceitar a luta com Ormazd, na qual, como este sabe de antemão, encontrará seu fim. Assim, ele acaba por sucumbir à sua própria inverdade, mas esse declínio não se realiza de um só golpe, mas somente no “fim dos tempos”, enquanto no tempo em que se desenrola a história humana e o desenvolvimento cultural humano, no “tempo de luta”, ele dá provas de seu poder ao lado e contra Ormazd. A consciência religiosa dos profetas israelitas também dá aqui um passo adiante: ela procura demonstrar o mundo demoníaco inferior como *nada* absoluto – com um nada ao qual não se atribui nenhuma “realidade”, sequer mediata, nem na representação, nem na fé, nem no sentimento de medo. “Os costumes dos povos” – diz Jeremias – “são vaidade [*lauter Nichts*: nada] (...) Não tenhais medo deles, porque não podem fazer o mal e nem o bem tampouco (...) todo ourives se envergonha dos ídolos, porque o que ele fundiu é mentira, não há sopro neles! São vaidade [*eitel Nichts*], obra ridícula” (*Jeremias* 10,3 ss.)*. A nova vida divina aqui anunciada não pode expressar-se a si mesma, sem justamente com isso declarar tudo o que se opõe a ela simplesmente como irreal, como ilusão. E aqui também a separação tão radical se dá somente nos verdadeiros gênios religiosos, nos

* Reproduzi a tradução da Bíblia de Jerusalém. (N. da T.)

grandes indivíduos, enquanto o desenvolvimento universal da história das religiões toma um outro caminho. Aqui sempre pressionam as imagens da fantasia mítica – também depois de perderem sua vida própria, depois de se tornarem um mundo de meros sonho e sombra. Assim como na crença mítica das almas o morto ainda age e existe como sombra, o mundo mítico de imagens também vai provando o seu antigo poder, mesmo quando seu ser e sua essência são contestados em nome da verdade religiosa⁷. Também aqui, como no desenvolvimento de todas as “formas simbólicas”, luz e sombra estão correlacionadas. A luz se anuncia e se mostra na sombra que projeta: o puramente “inteligível” tem o sensível como seu oposto, mas esse oposto ao mesmo tempo constitui seu correlato necessário.

A doutrina dos *Upanishads* nos oferece um terceiro grande exemplo de como no progresso do pensamento religioso e da especulação religiosa o mundo mítico aos poucos se dispersa no nada, e de como esse processo se expande das configurações do mito às da existência empírico-sensível. Esta doutrina também chega à sua meta última e suprema pelas vias da *negação*, que para ela de certa maneira se torna a categoria religiosa fundamental.

7. Esse peculiar estado intermediário e oscilante da consciência religiosa também se deixa mostrar, muitas vezes ainda com clareza imediata, na designação *lingüística* que recebe o mundo mítico, o mundo demoníaco “inferior”. Quando, por exemplo, Ahriman é denominado senhor da mentira (*druj*) no *Avestá*, aqui retorna, na raiz indo-germânica conservada, *dhrugh* (sânscrito *druh*) a raiz germânica *drug*, que na nossa língua evolui para *Trug* [engano] e *Traum* [sonho]. Além disso aparecem as designações germânicas para os demônios e fantasmas (nórdico antigo *draugr* = fantasma, antigo alto alemão *troc*, *gitroc*, etc.). Pormenores sobre essa conexão, ver em W. Golther, *Handbuch der germ. Mythologie*, p. 85, assim como em Kluge, *Ety-mol. Wörterbuch der deutschen Sprache*, verbetes “Traum” e “Trug”.

O único nome, a única designação que resta para o absoluto é a própria negação. O ente [*Das Seiende*] é o Atman, que aqui é chamado “Não, Não” – e acima desse “Assim isso não é” não há nada mais elevado⁸. E se dá um último passo por esse caminho, quando o budismo estende o mesmo processo da negação, do objeto para o sujeito. Na religião profético-monoteísta, quanto mais claramente o pensamento e o sentimento religiosos se desligam de tudo o que é meramente material, tanto mais pura e energicamente aparece a relação recíproca entre o eu e Deus. A libertação com respeito à imagem e ao seu caráter de objeto não tem outra meta que deixar surgir essa relação recíproca de modo claro e nítido. É nela que a negação acaba encontrando seu limite rígido; ela deixa intocado o ponto central da relação religiosa, deixa intocadas a pessoa e sua consciência-de-si. Quanto mais vai desaparecendo o objetivo [*Gegenständliche*], quanto menos ele aparece como expressão suficiente e adequada do divino, tanto mais claramente se destaca uma nova forma de configuração: a configuração na vontade e no ato. O budismo, porém, ultrapassa essa última barreira. Para ele a forma do “eu” é exatamente tão contingente e externa quanto qualquer forma meramente material [*bloß-dingliche*]. Pois sua “verdade” religiosa não ambiciona ir além apenas do mundo das coisas [*Dinge*], mas também além do mundo do querer e do agir. Para ele, no agir e no querer reside justamente aquilo que renovadamente retém o homem no círculo do *vir-a-ser*, aquilo que o acorrenta à “roda dos nascimentos”. É o ato (o *karman*) que determina para

8. Mais detalhes a respeito por exemplo em Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, pp. 63 ss., assim como em Deussen, *Philosophie der Upanishad's*, pp. 117 ss., 206 ss.

o homem o seu caminho na seqüência incessante dos nascimentos, e que com isso se torna para ele fonte inesgotável de sofrimento. Não apenas além das coisas, mas sobretudo para além da ação e do desejo reside, conseqüentemente, a verdadeira libertação. Para quem a conquistou, não desapareceu apenas a antítese entre eu e mundo, mas não menos a oposição entre eu e tu; para ele a personalidade também não significa mais o cerne, mas apenas a casca, apenas o último resto da esfera da finitude e da figuratividade. Ela não possui nenhuma permanência, nenhuma "substancialidade" própria, mas vive e é somente em sua atualidade imediata, quer dizer, no ir-e-vir, no surgir e desaparecer de elementos da existência diversos e sempre novos. Também o eu, mesmo como eu espiritual, pertence portanto ao mundo das configurações lábeis e passageiras, à Samkhara, cuja causa última deve ser buscada no não-saber⁹. "Assim como um macaco, que vagueia numa floresta, num bosque, pega um galho, solta-o e pega outro, desse modo surge e desaparece aquilo que é chamado espírito, ou pensamento e conhecimento, dia e noite sempre alternantes." Assim, a pessoa, o eu, não é mais que um *nome* que damos a um complexo de conteúdos existenciais passageiros: a palavra "carro" só designa o conjunto de jugo e caixa de caruagem, de lanças e rodas, mas além disso não designa ainda um algo particular e subsistente por si mesmo. "Aqui não há uma *essência*." Nessa conclusão se comprova, por outro lado, com especial concisão e clareza, uma direção fundamental e universal do pensamento religioso-

9. Sobre a posição do conceito de Samkhara na doutrina budista, cf. especialmente Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig, 1906, pp. 65 ss.; ver também Oldenberg, *Buddha*, 4ª ed., pp. 279 ss.

so. É característico desse pensamento que todo ser, o ser das coisas bem como o ser do eu, o ser do mundo interior e o ser do mundo exterior, só tem aqui estatuto e significação na medida em que se refere ao processo religioso e ao seu ponto central. Este último a rigor é o único real, ao passo que tudo mais é ou inteiramente nulo ou, como *momento* nesse processo, possui somente um ser derivado, um ser de segunda ordem. Dependendo de como se configure a concepção do processo religioso nas religiões históricas, dependendo de como se alternem nelas as ênfases de valor religioso, são destacados delas diversos elementos e, falando platonicamente, “são providos com marca do ser”. Uma religião da ação deve necessariamente proceder diferentemente de uma religião da paixão; uma religião da cultura, diferentemente de uma religião da natureza. Para a intuição e modo de pensar da religião, em última instância, somente “são” aqueles conteúdos que recebem luz de seu próprio centro, enquanto tudo o mais, que é um indiferente, um *ἀδιάφορον*, para a decisão religiosa central, desaparece na escuridão do nada. Para o budismo, também o eu, o indivíduo e a “alma” individual devem ser destinados a essa região do nada, já que não entram na sua concepção do problema religioso fundamental. Pois embora, de acordo com seu conteúdo e meta essenciais, ele seja pura religião de libertação, a libertação que procura não liberta o eu individual, mas liberta *do* eu individual. O que chamamos alma, o que chamamos pessoa, em si mesmo não é nada real, mas apenas a última ilusão, a mais difícil de perscrutar e superar, na qual nos enreda a representação empírica, presa a “figura e nome”. Para quem deixou completamente para trás essa região de figura e nome, também a aparência de uma individualidade autônoma perdeu o seu poder. E ao mesmo tempo deve desaparecer aqui,

com a alma substancial, também o seu correlato e contra-imagem religiosos: a divindade substancial. Buda não negou os deuses da religião popular; mas eles não são, para ele, senão seres individuais que, como tudo o que é individual, está sujeito à lei do perecimento. Deles, que estão proscritos ao círculo do vir-a-ser e com isso ao do sofrimento, não pode vir nenhum auxílio, nenhuma libertação do sofrimento. Assim, sob esse ponto de vista o budismo se torna o tipo de uma “religião ateísta”: não no sentido de que contesta a *existência* dos deuses, mas no sentido muito mais profundo e radical de que essa existência, diante do seu problema central e principal, se torna irrelevante e insignificante. Mas quando, por essa razão, se tentou contestar-lhe o nome da religião e em vez disso ver nele unicamente uma doutrina prática dos costumes, então nisto reside um estreitamento arbitrário do conceito de religião. Pois não o conteúdo de uma doutrina, mas só sua *forma* pode ser determinante para a sua inclusão nesse conceito: não a afirmação de um *ser* qualquer, mas de uma “ordem” específica, de um *sentido* específico é o que dá a uma doutrina o selo da religião. Cada e qualquer elemento do ser – e para isto o budismo é justamente um dos exemplos mais significativos – pode ser negado se for conservada somente a função universal da “doação de sentido” religiosa. Aqui o ato fundamental da “síntese” religiosa indica uma direção na qual, no final das contas, somente o próprio acontecer é apreendido e sujeito a uma determinada interpretação, enquanto qualquer pretensão *substrato* desse acontecer se dissolve cada vez mais, para finalmente mergulhar no nada.

Também o *cristianismo*, em todo o seu desenvolvimento, trava essa luta: a luta pela sua definição própria e peculiar da “realidade” religiosa. Aqui, o desligamento do mundo mítico das imagens parece mais difícil, já que de-

terminadas intuições míticas estão tão profundamente mergulhadas em suas próprias doutrinas fundamentais, em sua substância dogmática, que não podem distanciar-se desta sem ameaçar essa substância. Schelling se baseou nessa relação histórica para daí concluir que a “religião natural” é e deve continuar sendo o pressuposto necessário para toda “religião revelada”. “A matéria sobre a qual ela (a religião revelada) age, não é ela própria que cria; ela a encontra independentemente de si. Sua significação formal é ser a superação da religião meramente natural, não-livre; mas justamente por isso ela a tem em si, assim como o supressor carrega em si o suprimido (...). Uma vez que foi permitido ver no paganismo distorções de verdades reveladas, então é impossível impedir que se veja, inversamente, no cristianismo o paganismo corrigido (...). Porém, o parentesco já se mostrou no destino externo comum a ambos, isto é, se procurou racionalizar ambas (mitologia e revelação) através de uma mesma diferenciação entre forma e conteúdo, entre o essencial e a roupagem meramente conveniente ao tempo, quer dizer, procurou-se devolver-lhes a um sentido racional ou aparentemente racional para a maioria. Mas justamente se o elemento pagão é eliminado, toda realidade também seria excluída do Cristianismo.”¹⁰ O que Schelling expressa aqui, na proporção em que ele mesmo mal pôde prever, foi confirmado pela investigação ulterior da história das religiões. Hoje, com base nessa investigação, pode-se dizer que quase não há um traço sequer do mundo de fé e representação cristão, quase não há emblema ou símbolo para o qual não se pudesse indicar seus paralelos mítico-

10. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S.W., 2ª seção, I, 248.

pagãos¹¹. Todo o desenvolvimento da história dos dogmas, desde os seus primórdios até Lutero e Zwingli, mostra-nos a luta constante entre o sentido histórico originário dos “símbolos”, segundo o qual estes ainda aparecem por completo como “sacramentos” e “mistérios”, e seu sentido derivado, puramente “espiritual”. Também aqui o “ideal” só lentamente vai sendo elaborado a partir da esfera do material, do real-efetivo. Especialmente o batismo e a eucaristia de início são inteiramente entendidos e avaliados nesse sentido real, de acordo com a eficácia imediata que lhes é própria. “O simbólico”, observa Harnack a propósito da era cristã primitiva, “não pode ser pensado para aquela época como oposto do objetivo, do real, mas é o que há de misterioso, causado por Deus *μυστήριον*, a que se contrapõe o natural, profanamente claro”¹². Numa tal concepção se expressa uma diferenciação que remonta até as raízes do pensamento mítico. E justamente nessa barreira do cristianismo está contida uma grande parte de sua força histórica. Talvez ele houvesse sucumbido na disputa das religiões orientais pelo domínio do mundo que caracteriza o fim da Antiguidade, se possuísse este seu “arraigamento” mítico e, apesar de todas as tentativas de modificação, não houvesse sempre voltado a afirmá-lo. Essa conexão pode ser acompanhada e demonstrada, nos mínimos detalhes, em variados elementos da liturgia cristã¹³. Assim, tampouco aqui pode se

11. Sobre isto, contento-me em indicar a última investigação que rastreou e iluminou essa conexão de todos os ângulos: Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes* (Studien der Bibl. Warburg, Nr. III), Leipzig, 1924.

12. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3ª ed., I, 198.

13. Novamente, não entrarei em detalhes: basta lembrar a penetrante análise de cada uma das “imagens litúrgicas” dadas por Dietrich na segunda parte de sua *Mithrasliturgie* (pp. 92 ss.).

apresentar e impor imediatamente a nova *tendência* religiosa que caracteriza o cristianismo, a nova significação que se expressa na exigência da μετένοια. Ao contrário, essa nova forma só pode expressar-se e amadurecer no material mítico que aqui de certa forma desempenha o papel de um “dado” histórico-psicológico. O desenvolvimento do “dogma” é cada vez mais determinado por essas duas séries de condições, pois cada dogma não é senão a formulação que o sentido religioso puro recebe, quando se tenta dizê-lo como um teor de representação e de ser.

Mas aqui também é a *mística* que tenta conquistar o sentido puro da religião como tal, independentemente de qualquer laço com a “alteridade” da existência empírico-sensível e do mundo mítico de imagens e representações. Nela age a dinâmica pura do sentimento religioso, empenhada em abandonar e desfazer todo dado rígido e externo. A relação da alma humana para com Deus não encontra sua expressão adequada nem na linguagem de imagens da intuição empírica ou mítica, nem no âmbito da existência “factual” ou do acontecimento empírico-real. Somente quando o eu se afasta completamente dessa esfera, quando reside em sua essência e fundamento, a fim de deixar-se tocar pela essência simples de Deus sem a mediação de uma imagem, somente então se lhe desvenda a pura verdade e a pura interioridade dessa relação. Consequentemente, a mística afasta de si tanto os elementos míticos como os elementos históricos do conteúdo da fé. Ela ambiciona a superação do dogma, porque também no dogma, mesmo quando ele se apresenta em versão puramente intelectual, ainda predomina o momento do figurável. Pois todo dogma isola e limita: ele procura transformar na determinidade da *representação* e de suas rígidas “figuras” aquilo que só é palpável e significativo na dinâmica da vida religiosa. Assim, do

ponto de vista da mística, imagem e dogma, a expressão “concreta” e a expressão “abstrata” do religioso, se deslocam para uma mesma linha. A encarnação de Deus não deve continuar sendo apreendida como um *faktum*, seja ele mítico ou histórico: ela é apreendida como processo, que sempre volta a realizar-se na *consciência* humana. Aqui não tem lugar a unificação posterior de duas “naturezas” contrárias já existentes, mas aqui surge, a partir da unidade da *relação* religiosa (que para a mística é o único *datum* conhecido e originário), a dualidade dos *elementos* dessa relação. “O pai” – diz Mestre Eckhart – “engendra seu filho sem cessar, e digo mais: ele não engendra somente a mim, seu filho, mais: ele me engendra para si e se engendra para mim”¹⁴. Essa idéia fundamental de uma polaridade que ambiciona dissolver-se em pura correlação e que não obstante tem que manter-se como polaridade determina o caráter e o caminho da mística cristã. Esse caminho é novamente caracterizado pelo método da “teologia negativa”, aqui conseqüentemente realizado através de todas as “categorias” da intuição e do pensamento. Para chegar a captar o divino, todas as condições do ser finito e empírico, o “onde”, o “quando” e o “que”, devem antes ser afastadas. Segundo Eckhart e Suso, Deus não tem um “onde”: ele é um “anel circular, cujo ponto central está em toda parte, e sua circunferência em lugar algum”, e justamente toda diferença e antítese do tempo, do passado, presente e futuro é extinta nele: sua eternidade é um agora atual, que nada sabe do tempo. Assim, para ele resta somente o “nada sem nome”, a forma do amorfo. Para a mística cristã, sempre volta a ameaçar o perigo de que essa nulidade e

14. Meister Eckhart, ed. de Fr. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.* II, 205.

ausência de conteúdo/vácuo se apodere não só do ser, mas também do eu. Porém, permanece uma barreira que ela, ao contrário da especulação budista, não ultrapassa. Pois no cristianismo, para o qual é central o problema do eu individual, o problema da *alma individual*, a libertação *do* eu [genitivo objetivo] só pode ser pensada se ao mesmo tempo significar libertação *para* o eu. Também onde Eckhart e Tauler parecem chegar até os limites do nirvana budista, onde deixam o eu extinguir-se em Deus, eles se esforçam para de certo modo conservar a forma individual dessa extinção: ela permanece um ponto, uma "centelha", com a qual o eu justamente *sabe* dessa renúncia a si mesmo.

Novamente surge, com especial nitidez, aquela dialética que atravessa todo o desenvolvimento da consciência mítico-religiosa. Como um traço fundamental da forma mítica de pensamento constatamos que em toda parte onde ela estabelece uma determinada *relação* entre dois membros, ela transforma essa relação numa relação de *identidade*. A procurada síntese leva aqui necessariamente à coincidência, à "concrecência" imediata dos elementos a serem ligados. E é *essa* forma da exigência de unidade que sempre volta a soar também onde o sentimento e o pensamento religiosos se desenvolvem para além de sua condição mítica inicial. Só quando a diferença entre Deus e homem tenha desaparecido, quando Deus tornar-se homem, e o homem tornar-se Deus, somente então parece alcançada a meta da redenção. Para a gnose, a deificação imediata, a apoteose é considerada a verdadeira e suprema meta: τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι (*Poimandro* 1, 22)¹⁵. Encontramo-nos aqui no

15. Detalhes em Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 2ª ed., pp. 38 ss., assim como em Norden, *Agnostos Theos*, pp. 97 ss.

limite que separa a concepção mítico-religiosa da concepção *filosófico*-religiosa em sentido mais estrito e rígido. A visão filosófico-religiosa vê a unidade entre Deus e homem nem tanto como unidade substancial, mas antes como unidade genuinamente *sintética*: como unidade do diverso. Para ela a separação permanece um momento necessário, uma condição para a consumação da própria unidade. Isto está dito em Platão com concisão clássica. Na fala de Diotima no *Banquete*, a relação entre Deus e homem é produzida por *Eros*, que como grande mediador tem a tarefa de transmitir e traduzir para os deuses o que vem dos homens, e para estes o que vem dos deuses. No centro, entre os dois, ele preenche o abismo existente, de forma que então o todo está ligado a si mesmo. "Pois o deus não se mistura ao homem; toda comunhão e comunicação entre deuses e homens acontece através dele, tanto na vigília como no sonho."¹⁶ Nessa rejeição da "mistura" entre Deus e homem, Platão, como dialético, realiza a profunda cisão que nem o mito nem a mística podem realizar. No lugar da apoteose, da identidade entre Deus e homem aparece agora a exigência de *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*: uma exigência que só pode realizar-se na ação do homem, no constante progresso em *direção* ao bem, ainda que o próprio bem permaneça "além do ser" (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*). Ainda que Platão não rejeite a imagem mítica como tal e por mais próximo que pareça estar, *no conteúdo*, de determinadas idéias míticas fundamentais, aqui se anuncia uma nova *forma de pensamento* que por princípio leva para além do mito. A sinopse não mais conduz à *συμπύκνσις*; ela se torna a unidade da visão ideal, cons-

16. θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τοῦτου πάσᾳ ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ὁ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐρηγοροῖσι καὶ καθεύδουσι (*Banquete*, 203 a).

tituída justamente pela relação recíproca, pela correlação irrevogável entre ligação e separação.

Em contrapartida, a consciência religiosa permanece caracterizada pelo fato de que nela o conflito entre o puro conteúdo de sentido que comporta em si e a expressão plástica desse conteúdo nunca se extingue, mas sempre volta a aparecer, em todas as fases de seu desenvolvimento. A reconciliação entre seus dois extremos é constantemente procurada, sem que contudo jamais seja alcançada completamente. No esforço de sair do mundo mítico das imagens e no indissolúvel vínculo e prisão nesse mundo reside um momento fundamental do próprio processo religioso. Tampouco a suprema sublimação espiritual experimentada pela religião leva essa antítese a desaparecer: ela só serve para torná-la cada vez mais nitidamente reconhecível e para *compreendê-la* em sua necessidade imanente. Novamente se impõe neste ponto uma comparação entre o caminho da religião e o caminho da *linguagem*. E nessa comparação não se trata de uma mera reflexão subjetiva, que uma mediação artificial procura estabelecer entre domínios espirituais muito distantes entre si e distintos em conteúdo; com ela captamos uma conexão à qual a especulação religiosa sempre se viu conduzida em seu próprio desenvolvimento, e que sempre procurou caracterizar e determinar com seus próprios instrumentos conceituais e intelectuais. O que parece a realidade imediatamente dada das "coisas" para a visão de mundo comum, "profana", a concepção religiosa transforma num mundo de "signos". O ponto de vista especificamente religioso é justamente determinado por essa inversão. Tudo o que é físico e material, cada existência e cada acontecimento tornam-se agora metáforas, expressões plástico-corporais de algo espiritual. A indiferencia-

ção ingênua de “imagem” e “coisa”, a imanência de ambas, assim como existe no pensamento mítico, agora começa a ceder: em seu lugar vai-se marcando cada vez mais apurada e claramente aquela forma de “transcendência” na qual, falando ontologicamente, se manifesta a nova cisão que a *consciência* religiosa começou a experimentar em si mesma. Nenhuma coisa e nenhum evento significam simplesmente eles mesmos, mas se tornam indicação de um “outro”, “além”. Nessa rígida cisão entre o “ectípico” e o “arquetípico”, a consciência religiosa pela primeira vez penetra na idealidade que lhe é própria e peculiar – e ao mesmo tempo toca aqui em uma idéia fundamental, que o pensamento filosófico elabora progressivamente por outros caminhos e sob outros pressupostos. Em sua eficácia histórica as duas formas de ideal podem intervir mutuamente. Quando Platão ensina que a idéia do bem está “além do ser”, e quando ele, conseqüentemente, a compara com o sol, para o qual o olho humano não pode olhar imediatamente, mas que só consegue enxergar no reflexo, em sua imagem especular na água, então com isso ele criou também para a linguagem formal religiosa um meio de expressão típico e permanente. Na história do Cristianismo, o desenvolvimento desse meio de expressão, sua evolução e seu aprofundamento religioso podem ser acompanhados desde os escritos de Novo Testamento até as especulações dogmáticas e míticas da Idade Média, e delas à filosofia da religião dos séculos XVIII e XIX. Uma corrente ininterrupta do pensamento religioso leva de Paulo a Eckhart e Tauler, destes a Hamann e Jacobi. E o problema da religião, graças ao decisivo conceito mediador do signo, sempre volta a confluir com o problema da linguagem. “Para dizer-lhe do fundo da minha alma”, escreve Hamann a Lavater,

"todo o meu cristianismo é um gosto por signos, e pelos elementos da água, do pão, do vinho. Aqui há uma abundância para a fome e a sede – uma abundância que não tem meramente, como a Lei, uma sombra dos bens *futuros*, mas αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, na medida em que eles podem ser apresentados, tornados presentes e vívidos através de um espelho, enigmaticamente; pois ο τέλειον está além"¹⁷. Assim como para a concepção mística de Eckhart todas as criaturas não são senão uma "fala de Deus"¹⁸, aqui toda a criação, todo acontecimento natural, assim como todo acontecimento histórico-espiritual, se tornam um *discurso* contínuo do criador à criatura, através da criatura. "Pois um dia o diz ao outro, e uma noite o declara à outra. Suas senhas passam por todos os climas até o fim do mundo, e em todos os idiomas se ouvem as suas vozes."¹⁹ Através de Jacobi, que em seu pensamento procura fundir os elementos fundamentais da visão de mundo simbólico-metafísica de Hamann com elementos de Kant, a conexão objetiva que aqui se abre experimenta então uma mudança para o subjetivo, o psicologicamente transcendental. Linguagem e religião, com

17. Hamann a Lavater (1778), *Schriften*, org. por Roth, V, 278; mais detalhes sobre a concepção "simbólica" de mundo e de linguagem de Hamann, ver especialmente nas magníficas exposições de Rudolf Unger; *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*, Munique, 1905, *Hamann und die Aufklärung*, Iena, 1911.

18. Cf. por exemplo Eckart, ed. Pfeiffer, II, 92 e passim.

19. Hamann, *Aesthetica in nuce*, *Schriften* (Roth) II, 261. – O quão fortemente essa intuição fundamental proveniente da mística ainda influenciava a moderna *doutrina do conhecimento* é o que mostra sobretudo o exemplo de Berkeley, cujas doutrinas psicológicas e epistemológicas culminam na idéia de que todo o mundo da percepção sensível não é senão um sistema de signos sensíveis, nos quais o espírito infinito de Deus se comunica aos espíritos finitos.

isso, estão referidas uma à outra e intimamente ligadas, porque derivam de uma e mesma raiz espiritual: ambas não são senão diferentes faculdades do espírito de captar sensivelmente o supra-sensível, e supra-sensivelmente o sensível. Toda “razão” do homem, como um “perceber” passivo, precisa da ajuda do sensível. Assim, entre o espírito humano e a essência das coisas sempre está necessariamente, como mediador, o mundo das imagens e dos signos. “Há sempre algo entre nós e a verdadeira essência: sentimento, imagem e palavra. Em toda parte vemos somente algo oculto; mas como algo oculto vemos e *sentimos* o mesmo. Ao visto e sentido colocamos a palavra como signo, a palavra viva. Esta é a dignidade da palavra. Ela própria não revela, mas comprova a revelação, a consolida e ajuda a difundir o consolidado (...) Sem esse dom de revelação e exposição imediatas nunca teria surgido o uso do discurso entre os homens. *Com* esse dom toda a espécie o descobriu ao mesmo tempo, desde o início (...) Cada raça constitui sua própria língua; uma não entende a outra, mas todas falam – todas falam, porque todas, embora não na mesma proporção, mas numa proporção similar, receberam com a razão o dom de entender e reconhecer o interior a partir do exterior, o oculto a partir do revelado, o invisível a partir do visível.”²⁰

Se a investigação filosófico-religiosa, assim como a filosófico-lingüística, dessa forma, apontam para um ponto no qual ambas se cruzam, e no qual a linguagem e a religião de certo modo se unem entre si num único termo médio, no “sentido” espiritual, então daqui surge um novo problema também para a “filosofia das formas simbólicas”. Para esta não se pode tratar, evidentemente, de

20. Jacobi, *Über eine Weissagung Lichtenbergs* (1801), Werke III, 209 ss.

deixar a diversidade específica de linguagem e religião se reduzir a uma unidade originária qualquer – seja esta apreendida objetiva ou subjetivamente, seja ela determinada como unidade da fonte divina das coisas ou como unidade da “razão”, como unidade do espírito humano. Pois a sua pergunta não se dirige à comunhão da *origem*, mas à comunhão de *estrutura*. Entre linguagem e religião ela não procura uma unidade oculta do *fundamento*, mas deve perguntar-se se entre ambas, como figuras inteiramente independentes e peculiares, não se poderia apon-
tar uma unidade de *função*. Se existe uma tal unidade, então ela terá de ser procurada numa direção fundamental da própria expressão simbólica, numa regra interna, segundo a qual se desenvolve e se desdobra. Na investigação da linguagem procuramos acompanhar como a palavra e o fonema, antes de chegarem a compreender sua função puramente simbólica, atravessam uma série de estágios intermediários, nos quais ainda estão de certa maneira num centro oscilante entre o mundo das “coisas” e o mundo das “significações”. O fonema acredita só poder “designar” o conteúdo ao qual se refere somente porque se equipara a ele de alguma maneira, porque se aproxima dele numa relação de “semelhança” imediata ou “correspondência” mediata. O signo de alguma forma deve fundir-se ao mundo das coisas, deve ser homogêneo a ele, se tem de funcionar como expressão dele. Também a expressão religiosa é caracterizada, na forma em que primeiramente surge, por essa sua proximidade com a existência sensível. Ela não poderia chegar ao ser nem conservar-se no ser, se não se mantivesse firmemente preso no âmbito sensível-material. Evidentemente, não há uma manifestação do espírito religioso, por mais “primitiva”, na qual, como no fonema, não se possa reconhe-

cer a *tendência* para a separação, para uma “crise” futura que nele se realizará. Pois, mesmo nas figuras religiosas mais elementares, sempre ocorrerá uma separação entre o mundo do “sagrado” e o do “profano”. Mas essa separação dos dois mundos não exclui uma constante passagem entre eles, uma contínua ação recíproca, assim como uma permanente adaptação mútua. Mais do que isso, a força do sagrado se manifesta justamente pelo fato de que ele domina, com um poder ilimitado, com um poder imediatamente sensível, cada existência física singular e cada acontecimento físico particular, sempre pronto para invadi-los e utilizá-los como instrumento para si. Assim, por particular, contingente e sensivelmente especial que seja, tudo possui aqui ao mesmo tempo uma “significatividade” mágico-religiosa própria, e justamente essa particularidade e contingência se torna a marca distintiva, através da qual uma coisa ou processo é extraído do âmbito do habitual e aparece deslocado para o âmbito do sagrado. A técnica da magia e do sacrifício tenta, através desse enredamento de “acasos”, traçar linhas determinadas e fixas, tenta introduzir nelas uma determinada articulação e uma espécie de ordem “sistemática”. Assim, por exemplo, o áugure, ao olhar o vôo do pássaro, divide a totalidade do céu em diversas regiões, cada uma delas habitada e dominada por uma divindade, as quais ele antecipadamente conhece e denomina como determinadas circunscrições sagradas. Mas sempre é válida a possibilidade de que também fora de tais esquemas fixos, que mostram um primeiro rudimento para a “universalidade”, todo indivíduo singular e desligado pode, a qualquer momento, ganhar a função de símbolo. O que quer que seja ou aconteça, pertence, ao mesmo tempo, a um complexo mágico-religioso, ao complexo de significações e pressá-

gios. Assim, todo ser sensível é, mesmo em sua imediatez sensível, igualmente "signo" e "milagre": pois ambos, nesse nível de consideração, ainda estão necessariamente unidos e são somente uma expressão diversa de um e mesmo estado de coisas. O singular *torna-se* signo e milagre tão logo, em vez de ser considerado em sua existência meramente espacial e temporal, é visto mais como valor expressivo, como manifestação de um poder demoníaco ou divino. Assim, o signo, como forma fundamental religiosa, refere tudo a si mesmo e transforma tudo nele mesmo – mas nisso ao mesmo tempo reside o fato de ele mesmo penetrar no todo da existência sensível-concreta e se fundir a ela intimamente.

Porém, como então a linguagem em seu desenvolvimento espiritual é caracterizada por deter-se no sensível e por ambicionar ultrapassar a estreiteza do signo meramente "mimético", então também no âmbito do religioso se comprova a mesma antítese fundamental e característica. E também aqui a passagem não se realiza imediatamente, mas entre os dois extremos está uma posição de certa forma intermediária do espírito. Nela, o sensível e o espiritual não coincidem de maneira alguma, mas nem por isso deixam de referir-se constante e mutuamente. Eles estão entre si numa relação de "analogia", através da qual ao mesmo tempo aparecem relacionados, assim como separados entre si. No pensamento religioso essa relação aparece sempre onde uma profunda cisão separa o mundo do sensível e do supra-sensível, do espiritual e do corporal – mas onde, por outro lado, os dois mundos experimentam sua conformação religiosa concreta justamente ao refletirem um ao outro. A "analogia", por isso, traz sempre os típicos traços da "alegoria": pois toda "compreensão" religiosa da realidade não flui de si mesma, mas precisa estar referida a um "outro" e nele, de acordo

com o seu sentido, ser reconhecida. É sobretudo no pensamento medieval que se pode ver claramente esse processo espiritual progressivo de alegorização. Nele tudo o que é real perde sua significação ontológica imediata, na medida em que é subordinado à "atribuição de sentido" [*Sinngebung*] especificamente religiosa. Sua consistência física é somente a capa e a máscara sob as quais se esconde seu sentido espiritual. É preciso expor esse sentido – na forma quádrupla de interpretação que as fontes medievais diferenciam como os princípios de exegese histórica, alegórica, tropológica e anagógica. Enquanto no primeiro um determinado acontecimento é apreendido em sua facticidade puramente empírica, só os outros três desvendam seu verdadeiro teor, sua significação ético-metafísica. Dante conservou sem modificações essa concepção medieval, na qual se enraíza não apenas sua teologia, mas igualmente sua poética²¹. Nessa forma de alegorismo há

21. Dante, *Convivio*, *Trattato secondo*, cap. 1: "Le scritture si possono intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, e questo è quello che non si distende piu oltre che la lettera propia... L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che si nasconde sotto il manto de queste favole, ed è una verità ascosa sotto bella menzogna... Il terzo senso si chiama morale; e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture a utilità di loro e di loro discenti: siccome appostare si può nel Vangelio, quando Cristo salio lo monte per trasfigurarsi, che delle dodici Apostolo, ne menò seco li tre; in che moralmente si può intendere, che alle secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia. Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovra senso: e quest'è, quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale, ancora nel senso litterale, eziandio per le cose significate, significa delle superne cose dell'eternale gloria; siccome veder si può in quel canto del Profeta, che dice, che nell'uscita del popolo d'Israele d'Egitto, la Giudea è fatta santa e libera. Che avvegna essere vero, secondo la lettera, si è manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, cioè che nell'uscita dell'anima del peccato, essa si è fatta e libera in sua potestade."

um novo "ponto de vista" característico, uma nova relação de distância e proximidade para com a realidade. Agora, o espírito religioso pode mergulhar na realidade, no singular e factual, sem ficar preso a eles, pois o que vê no real nunca é o real mesmo em sua imediatez, mas o sentido transcendente que nele encontra sua apresentação mediata. Agora, a tensão entre o mundo ao qual pertence o próprio signo e aquilo que é expresso através do mesmo signo alcançou uma nova amplidão e intensidade, e com isso se chegou também a uma outra e mais elevada *conscientização* do signo. Na primeira etapa da investigação, signo e significado de certa forma pertencem ao mesmo nível: uma "coisa" sensível, um acontecimento empírico aponta para um outro e lhe serve como símbolo e presságio. Aqui, ao contrário, não vigora mais uma tal relação direta, apenas uma relação mediada pela reflexão. A forma de pensamento "tropológico" transforma toda existência num mero tropo, numa metáfora, mas a interpretação dessa metáfora exige uma arte peculiar da "hermenêutica" religiosa, à qual o pensamento medieval procura dar regras fixas.

Para estabelecer essas regras e levá-las à aplicação e consecução, é necessário *um* ponto, no qual o mundo do "sentido" espiritual transcendente e o mundo da realidade empírico-temporal se tocam, até mesmo se interpenetram, apesar da diversidade e oposição internas. Toda interpretação alegórico-tropológica está relacionada ao problema fundamental da redenção, e com isso à realidade histórica do Redentor, como ponto central fixo. Todo vir-a-ser temporal, todo acontecimento natural e toda ação humana são iluminados só a partir de então: ordenam-se num cosmo dotado de sentido, na medida em que aparecem como elos necessários no "plano de salvação" religioso e se inserem nele teleologicamente. E a partir des-

se centro espiritual aos poucos se amplia o círculo da interpretação. O sentido mais elevado, "anagógico", de um texto ou de um determinado acontecimento é descoberto tão logo se consiga encontrar neles uma indicação do supraterrrestre ou de sua manifestação histórica imediata, a *igreja*²². Vê-se que toda exegese "espiritual", toda espiritualização do ser natural, por extensa que seja, depende aqui de um pressuposto e de um contramotivo: o próprio *Logos* desceu ao mundo do sensível, "encarnou" nele em unicidade temporal. Mas já a mística medieval contrapõe a essa forma de alegoria um outro e novo sentido dos símbolos fundamentais da doutrina cristã. Ela suprime a unicidade temporal, ao elevá-la à eternidade; afasta do processo religioso todo o conteúdo histórico que ele comporta. O processo de redenção é deslocado para a profundidade do eu, para o abismo da alma, onde se realiza sem intermediação alheia, em correlação imediata de eu e Deus e Deus e eu. E aqui se comprova então como o sentido de todos os conceitos religiosos fundamentais depende da particularidade e direção da simbólica que neles vive – pois a nova orientação dessa simbólica que ocorre na mística dá agora a cada conceito em particular um novo teor e por assim dizer uma outra disposição e tonalidade. Todo o sensível é e permanece signo e metáfora – mas este signo não está mais ligado a um "milagre", se

22. "Allegoria est, quando aliud sonat in littera et aliud in spiritu, ut quando per unum factum aliud intelligitur; quod si illud sit visibile, est simplex [ἀλληγορία]; si invisibile et caeleste, tunc dicitur ἀναγωγή, ut cum *Christi praesentia vel Ecclesiae sacramenta verbis vel mysticis rebus designantur*. Anagoge dicitur... sensus, qui a visilibus ad invisibilia ducit... ad superiora sive ecclesiam... et de praemio futuro et de futura vita disputans." Guilelmus Durandus, *Rationale divinarum officiorum* (1286), Prooem. fol. 2 a, apud Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, p. 52.

vemos o caráter do milagre em sua particularidade, na revelação particular e singular do supra-sensível. A verdadeira revelação não mais se dá no singular, mas sim no conjunto: no conjunto do mundo, como no conjunto da alma humana²³.

Estamos diante de uma concepção cujo desenvolvimento e formação plenos leva para além dos limites do terreno religioso. Somente na história do moderno idealismo filosófico é que a nova visão do símbolo, que irrompe na mística, experimentou todo o seu acabamento intelectual. Leibniz se baseia expressamente nas palavras de Eckhart, a saber, que todo ser individual é um “rastro de Deus”: “Em nossa essência própria” – diz no ensaio “Sobre a verdadeira Theologia mystica” – “existe uma infinidade, um rastro, um retrato da onisciência e onipotência de Deus”²⁴. E a partir daqui se forma para ele a sua imagem de mundo da “harmonia”, que não repousa sobre uma forma qualquer do influxo causal, nem sobre um efeito recíproco dos seres individuais, mas na sua “correspondência” originária mútua. Cada mônada é em si

23. Ver Albert Görland, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*, pp. 263 s.; “Para essa religião (...) qualquer ‘coisa’ se torna um ‘rastro de Deus’ para o eu, um rastro do eu para Deus. E portanto ‘mundo’ não é senão um caminho no qual passa a ‘proximidade de Deus’ (...) É essa relação que a palavra religiosa ‘mundo’ significa. E se essa relação entre o eu e Deus é eternidade, se a relação entre eu e mundo é a temporalidade, então o mundo, como interioridade [*In-mitten*] total de Deus e eu, significa o encontro da eternidade na temporalidade, da temporalidade na eternidade (...). Em toda religião, na forma mais clara (...) na mística alemã de um Eckhart, estão os testemunhos de que a exigência de uma total santificação do mundo ascende do mais profundo fundamento da vida religiosa.”

24. Ver Leibniz, *Deutsche Schriften*, org. por Guhrauer, Berlim, 1838, I, 411.

algo inteiramente independente e hermético: mas é justamente nessa peculiaridade e hermetismo que ela é o vivo “espelho do universo”, universo que expressa consoante seu ponto de vista particular. Por isso, aqui se produz uma espécie de simbólica, que não exclui, mas inclui, a idéia de *legalidade* abrangente e sem falhas de todo ser e acontecer, e até mesmo repousa essencialmente sobre justamente essa idéia. O signo afastou definitivamente de si toda particularidade e contingência; tornou-se a expressão pura de uma ordem universal. No sistema da harmonia universal não há mais “milagre”; a própria harmonia significa porém o milagre duradouro e universal que suprime em si e por isso “absorve” todos os particulares²⁵. O espiritual não mais intervém no sensível, a fim de criar nele uma cópia ou análogo no qual se manifesta – mas a *totalidade* do sensível é o verdadeiro campo da revelação do espiritual “*Toute la nature*” – escreve Leibniz a Bossuet – “*est pleine de miracles, mais de miracles de raison*”²⁶. Assim se realizou entre o “simbólico” e o “racional” uma nova e peculiar síntese. O sentido do mundo só se nos desvenda quando nos elevamos a uma perspectiva, a partir da qual consideramos todo ser e acontecer *ao mesmo tempo* como racional e como simbólico – assim como a própria *Lógica* de Leibniz está intimamente ligada à sua concepção do simbólico, e influenciada por ela, através da idéia de “característica universal”.

Essa visão fundamental teve através de Schleiermacher o seu aperfeiçoamento, sua sistemática continuada e fundamentação, no âmbito da moderna filosofia da

25. Leibniz, *Réponse aux réflexions de Bayle* (Philos. Schriften, org. por Gerhardt, IV, 557): “Le merveilleux universel fait cesser et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier, parce qu’il en rend raison.”

26. *Oeuvres*, publ. por Foucher de Careil, I, 277.

religião. Os *Discursos sobre a religião*, de Schleiermacher, compreendem o problema exatamente como Leibniz o formulara. E é justamente graças a essa conexão ideal e histórico-espiritual que a religião do “universo” de Schleiermacher ultrapassa a forma de um mero “panteísmo” naturalista. Segundo Schleiermacher, religião é aceitar todo singular como uma parte do todo, todo limitado como uma apresentação do infinito. Mas o espaço e a massa não constituem o mundo e, portanto, não são a matéria da religião – procurar neles a infinitude é uma forma infantil de pensamento. “O que de fato, no mundo exterior, fala ao sentido religioso não são as massas, mas as suas leis.” E também são justamente essas leis nas quais reside o genuíno, o verdadeiro e autêntico sentido religioso do milagre. “Mas o que é pois um milagre? – Digam-me, em que língua (...) ele significa outra coisa que um signo, uma alusão? E assim, todas aquelas expressões não significam outra coisa que a referência imediata de um fenômeno ao infinito, ao universo; mas isto exclui que haja uma referência igualmente imediata ao finito e à natureza? Milagre é apenas o nome religioso para evento; cada um, até o mais natural, é um milagre, desde que se preste a que a visão religiosa que se tem dele possa ser a predominante.”²⁷ Estamos aqui no pólo oposto àquela concepção originária, segundo a qual o simbólico significaria algo objetivamente real, algo imediatamente causado por Deus, um mistério. Pois a significatividade religiosa de um acontecimento agora não depende mais de seu conteúdo, mas puramente de sua forma: o que dá seu caráter de símbolo não é aquilo que é e de onde se origina imediata-

27. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Zweite Rede, Jubil.-Ausg. de Rudolf Otto, Göttingen, 1899, pp. 33, 47, 66.

mente, mas o aspecto espiritual sob o qual aparece, a "relação" com o universo que conserva no sentimento religioso e no pensamento religioso. No ir e vir, na viva oscilação entre essas duas concepções fundamentais existe aquele movimento do espírito religioso no qual só então sua própria forma se constitui, nem tanto como *figura* estática, mas como uma maneira peculiar de *configuração*. Aqui se vê aquela correlação de "sentido" e "imagem", assim como aquele conflito entre eles, ambos profundamente baseados na essência da expressão simbólica, plástico-sensível. Por um lado, a mais baixa e primitiva configuração mítica se mostra como *portadora* de sentido: pois ela já está sob o signo daquela protodivisão [*Ur-Teilung* = decisão], que destaca o mundo do "sagrado" do mundo do "profano" e separa um do outro. E por outro lado a suprema "verdade" do religioso também permanece presa à existência sensível – à existência das imagens, assim como à das coisas. Ela deve sempre voltar a mergulhar e submergir nessa existência – da qual ambiciona afastar-se, de acordo com a sua última meta "inteligível" –, porque somente nela ela possui sua forma de manifestação, e com isso sua realidade e eficácia concretas. Assim como Platão diz, a respeito dos conceitos e a respeito do mundo do conhecimento teórico, que a decomposição do uno no múltiplo, e o retorno do múltiplo ao uno, não teria nem começo nem fim, mas que sempre foi, é e será, tal como um "evento imortal e que nunca envelhece" de nosso próprio pensamento e discurso – assim também o entrelaçamento e contraposição de "sentido" e "imagem" fazem parte das condições essenciais do religioso. Se no lugar do entrelaçamento e contraposição pudesse um dia aparecer o equilíbrio puro e pleno, então com isso se eliminaria a tensão interna da religião, na qual repousa a sua significação como "forma simbólica". A exigência desse equi-

líbrio, portanto, aponta para uma outra esfera. Somente quando olhamos do mundo mítico de imagens e do mundo do sentido religioso para a esfera da arte e da expressão artística, é que a antítese que domina o desenvolvimento da consciência religiosa se mostra, se não eliminada, ao menos de certa forma apaziguada e tranqüilizada. Pois justamente isto designa a direção fundamental do estético, de que aqui a imagem permanece reconhecida puramente *como tal*, de que, a fim de cumprir sua função, não precisa renunciar a nada de si e de seu teor. O mito sempre vê na imagem ao mesmo tempo um pedaço de realidade substancial, uma parte do próprio mundo material, dotada de forças iguais ou superiores a este. A concepção religiosa esforça-se em avançar dessa visão mágica para uma espiritualização cada vez mais pura. E mesmo assim ela sempre se vê conduzida a um ponto em que a pergunta por seu teor de sentido e por seu teor de verdade se transforma na pergunta pela realidade de seus objetos, a um ponto em que, abruptamente, surge diante dela o problema da "existência". Só a consciência estética deixa verdadeiramente para trás esse problema. Na medida em que, desde o início, ela se entrega à pura "contemplação", na medida em que se desenvolve a forma de ver em oposição a todas as formas de agir, a partir de então as imagens esboçadas nesse comportamento da consciência ganham uma significatividade puramente imanente. Diante da realidade empírico-real das coisas, as imagens se confessam como "aparência": mas essa aparência tem sua própria verdade, porque possui sua própria legalidade. No retorno a essa legalidade ao mesmo tempo surge uma nova liberdade da consciência: a imagem agora não age mais no espírito como algo autônomo e material, mas se tornou para ele a expressão pura da sua própria força criadora.